الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الثامن والعشرون — السنة السابعة — صيف العام ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م

الملف

العلاقات الاسلامية المسيحية (١)
ثقافة الجدل وثقافة الحياة

دانيال ساهاس — رضوان السيد — جورج كتوره — فريدريش نيڤونر
محيي الدين صبحي — عزالدين جسوس — ابراهيم بوتشيش — شمس الدين الكيلاني
أليزابيث زخاريادو — هافا لازاروس يافه — هيثم مزاحم — عائده مازح

دار الاجتهاد
بيروت



الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الثامن والعشرون

السنة السابعة

صيف العام ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن :

دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر

ص . ب . : 5581/14 ــ بيروت ــ لبنان ــ تلفون : 866666، 862205

ساقية الجنزير ــ بناية برج الكارلتون ــ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم :

الفلاح للنشر والتوزيع
AL-FALAH Publisher & Distributor

صندوق بريد 113/6590 بيروت - لبنان -
فاكس أميركي 001-212-4781491

- طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي :

- المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي
- الأفراد :
في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً .

التسديد :

١ - إما بشيك مسحوب على أحد المصارف لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر» .

Dâr Al-Ijtihad For Research, Translation and Publication

٢ - أو بتحويل إلى العنوان التالي :
حساب «الاجتهاد»
رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار أميركي
البنك السعودي اللبناني - الفرع الرئيسي
تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE -
ص . ب . ٦٧٦٥ - ١١ - بيروت - لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O. BOX: 11-6765- Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

مراجعات كتب

العلاقات الإسلامية المسيحية
ثقافة الجدل وثقافة الحياة

رضوان السيد

I

ظهر الإسلام في فجر القرن السابع الميلادي في بيئاتٍ مسيحيةٍ ويهوديةٍ ووثنية. وفي حين كانت الوثنية العربية أدنى إلى أن تكون أعرافاً للعيش والاستمرار؛ فإنّ المسيحية واليهودية كانتا دينين وثقافتين لا تقتصران في الوجود على شبه الجزيرة العربية، وإن طبعت الجزيرةُ مسيحييها ويهودها بطابعها الخاصّ. وما كان لليهودية اجتماعٌ سياسيٌّ محدّدٌ في الجزيرة أو خارجها. أما المسيحيةُ فكانت لها إمبراطوريتها العالمية التي عرفها العربُ في الدولة البيزنطية، وفي الدويلات العربية التي اعتنقت المسيحية على أطراف الجزيرة وفي داخلها.

وفهم الإسلامُ نفسه منذ اللحظة الأولى باعتباره دعوةً عالميةً تشكّل استمراراً لليهودية والمسيحية، اللتين أراد منهما الاعتراف به، أو أنه أراد مزاملتهما على قَدَم المساواة في نطاق الميراث الإبراهيمي لدعوة الله ودين الله. وفي حين قابلت اليهودية الإسلام منذ البداية برفض الاعتراف به ديناً توحيدياً جديداً، فإن ردود فعل المسيحيين اختلفت وتباينت لعوامل عدة؛ أهمها أنَّ المسيحية نفسها ما كانت موحدةً داخلياً؛ بل كانت الكنائس والتقاليد المسيحية ـ حتى داخل الجزيرة ـ متباينة ومختلفة.

فقد كانت هناك الكنيسة الأرثوذكسية، كنيسة الدولة السائدة: الدولة البيزنطية. وكانت هناك الكنائس السريانية الشرقية والغربية (النساطرة واليعاقبة

وفيما بعد الموارنة) التي تُبادل الأرثوذكسية العداء، وتمضي أحياناً إلى حدّ مبادلة الدولة البيزنطية العداءَ أيضاً، واللجوء إلى أعدائها الفرس الزرادشتيين. على أنّ تباين ردود الفعل على ظهور الإسلام وانتشاره لم يعن وقتها أن بعض الكنائس اعترفت به، وبعضها الآخر قاومه؛ بل إنّ الذي حدث أنّ السريان على اختلاف تلويناتهم رأوا في الإسلام سوطاً من سياط الله سلّطه على البيزنطيين الذين انحرفوا عن الدين الحقّ؛ في حين أنّ الأرثوذكس اتجهوا لاعتباره انقساماً وانشقاقاً. فهناك ما يشير إلى أنّهم حاولوا بدءًا فهم الإسلام باعتباره واحداً من الهرطقات الكثيرة التي حاولت تدمير الكنيسة الجامعة منذ القرن الثالث الميلادي.

جرت هذه التطورات والرؤى في فترةٍ زمنية قصيرةٍ نسبياً تمتد من وفاة الرسول (ص) عام 632م وحتى فتح المسلمين لأسبانيا في الربع الأول من القرن الثامن الميلادي. وقتها كان العربُ الذين اعتنقوا الإسلام يندفعون من الجزيرة ليقتحموا العالم المعمور ويُخضعوه لسيطرتهم السياسية، التي فهموها في انسياحهم الأول باعتبارها «خلافة الله»، وإخراجاً «للعباد من عبودية العباد إلى عباد ربّ العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جَور الأديان إلى عدل الإسلام». وفي تاريخ الطبري ما يفيد أنّ هناك تصوراتٍ كانت منتشرةً بين العرب المسلمين في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي على الأقلّ ترى أن النبوة والمُلك كانا في بني إسرائيل ثم افترقا فبقيت النبوة فيهم، وانتقل المُلْك إلى أعقاب «يافث» بن نوح من الفرس والروم إلى أن بُعث محمد (ص) فاجتمع في أمته ولأمته النبوة والمُلْك.

فإذا كان الإسلام قد بدا للمسيحيين، والمسيحيين العرب، بالذات، في البداية، بوصفه هرطقةً، تقاوَم أو يُتحالف معها، حسب العلاقة التي لجماعاتهم الخاصّة مع السلطة المركزية البيزنطية، وحلفائها من أمراء العرب؛ فإنّ التحول السريع للإسلام إلى إمبراطوريةٍ هائلةٍ فرض موقفاً جديداً ما كانوا مستعدّين لمواجهته. وهم عندما واجهوه، واجهوه بوصفهم عَرَباً بدواً أو حَضَراً، حاولوا، وبأشكالٍ متنوعةٍ التلاؤم مع المسلمين أو «الروم» حسب

قُربهم أو بُعدهم من خطوط المجابهة بين الدولتين، وحسب علاقاتهم المتوارثة ببيزنطة. وهكذا فإنَّ الإسلام تحول سريعاً خلال النصف الثاني من القرن السابع الميلادي، في نظر المسيحيين العرب وغيرهم من معتَقَدٍ لجماعةٍ جديدةٍ على أطراف إمبراطوريتي فارس والروم، ليست هناك ضرورات وجودية للتصدّي له إلى دينٍ لإمبراطوريةٍ ضخمةٍ سحقت الدولة الساسانية ـ التي كانت تُؤوي تحت جناحها الغربي جماعاتٍ مسيحيةً كبيرة ـ وأَرغمت البيزنطيين على التراجع منتزعةً منهم مصر والشام وإفريقيا الشمالية، وأجزاء من آسيا الصغرى. وفي مطالع القرن الثامن الميلادي، امتدت السيطرة الإسلامية إلى أسبانيا المسيحية، كما استطاع الفاتحون المسلمون أن يثبّتوا موطىء قدم في الجزر الإيطالية، محوِّلين بذلك البحر المتوسط تدريجياً إلى بحيرة إسلامية.

وتدل الأدبيات التاريخية والنشورية لدى السريان والبيزنطيين في القرن السابع ومطالع الثامن أنهم كما سارعوا إلى اعتبار الإسلام هرطقةً سهلة العلاج، أو سوطاً من سياط العقاب الإلهي، سُرعان ما يزول بعد أن يُحدِثَ الأثر المرغوب؛ سارعوا إلى اعتبار جند المسلمين، ودولتهم التي بدأت تتكوّن غارةً من غارات الأعراب التي اعتادوا عليها، صحيح أنها تميزت ببعض الطول، لكنها ستنحسر حتماً كما تدفقت فجأة. ومضت عقود القرن السابع، وبدأ النظام الجديد يستقرُّ، وازداد البيزنطيون ابتعاداً، وما استطاعوا العودة حتّى إبان اندلاع الحربين الأهليتين المعروفتين في تاريخ الإسلام الأول. فبدأ رجالاتُ الكنيسة الباقون، يعيدون النظر في رؤيتهم للإسلام/ الدين، والإسلام/ الدولة، كما سبق للفلاّحين، وعامّة الناس أن فعلوا منذ أن تغلغل المسلمون في مدنهم وقُراهم.

أجرى الفاتحون عقود صُلْح متشابهة مع المدن التي فتحوها واحدةً بعد الأخرى. أمّا الأرض فقد وضعوا عليها خراجاً أفادوا في مقاديره مما كان معمولاً به في الدولتين الساسانية والبيزنطية. وما كان التمايُزُ واضحاً في البداية بين ضريبة الرؤوس (الجزية) والخراج (ضريبة الأرض)، ثم صار كلّ شيءٍ واضحاً منذ أيام عمر بن عبد العزيز (99 ـ 101هـ) فيما يبدو. وتعامل الفاتحون في الإدارة المحلية، والمركزية، مع ذوي الخبرة من سكان البلاد

المفتوحة الذين قبلوا التعاون معهم، وهم الغالبية، فما أحسَّ سكان تلك البلاد بفوارق كبيرة في البداية على الأقل، أو أنَّ نمط عيشهم ما خالجه انقلابٌ مفاجىء. وأسرة يوحنا الدمشقي شاهدٌ بارز على ذلك. فقد عمل جدُّهُ في الإدارة البيزنطية، ووالده من مخضرمي العهدين، وعمل هو نفسه في الديوان الأموي أكثر من عقدين من الزمان قبل أن يعتزل في دير مار/سابا بالقدس.

وهكذا فإنه بعد أن استقرت الأمور للفاتحين بين 650 و700م بدأت حياةٌ جديدةٌ تظهر تدريجياً، وفي بلاد الشام، بشكل أسرع منها في إيران أو مصر وغيرها من البلدان المفتوحة، بسبب العروبة التي كانت معروفةً في بعض النواحي، وغالبة في نواح أخرى. ويرجع ذلك لعدة أسباب: **أولها**: سرعة نموّ الإحساس لدى العرب بالذات والدولة، مما دفعهم للإصغاء لضرورات ذلك الروح الجديد دونما خوفٍ من ضعف أو زوال (المعاملة الخاصة لمسيحيي بني تغلب والعرب)، والانصراف الهادىء لتطوير تقاليد دولتية خاصة بهم (تعريب الدواوين، سكّ النقود، إصلاح النظام الضريبي). **وثانيها**: ركون فئات شعبية كثيرة إلى السادة الجدد، إمّا لأنهم عرب مثلهم، وإمّا لفقد الأمل بعودة السادة القدامى، والإحساس بأنّ الحياة والمصالح لا يتهدَّدها العهد الجديد، والمشاركة أحرى بحفظ الحقوق، من السلبية أو المقاومة. **وثالث** تلك الأسباب وأهمُّها انفتاح الإسلام، ونزعته العالمية، وأبواب الأمة المشرعة لكل مُقبلٍ، مما أدّى إلى تغيُّر اجتماعيٍّ زاخر وسريع، ضرب محاولات الدولة المتكوِّنة لاحتكار السلطة عن طريق احتكار الدين. لقد كانت تلك عمليةً تاريخية هائلة أسقطت الدولة الأموية (دولة الفتح والاستيلاء)، وغيَّرت من فهم العرب أنفسهم للإسلام وموقعهم فيه، كما غيَّرت وضربت المجتمع الطبقي الإيراني، وهرميات المجتمعات المسيحية، وأسست لتمايز الدين عن الدولة في الإسلام الوسيط؛ وذلك عبر قرن ونصف فحسب. لكنَّ لذلك حديثاً آخر ليس هنا موضعه.

إنّها ثقافة الحياة، صنعتها التجربة العربية الإسلامية للاستيعاب والانصهار في الوقت نفسه.

II

ويبقى أنَّ لأمر الحياة الجديدة تلك ـ ومن ضمنها حياة المسيحيين والمسلمين ـ وجهها الآخر أو وجوهها الأخرى التي لا ينبغي ولا يصحُّ تجاوزها إن أردنا أن نفهم الأمور بطريقة شمولية. فقد شكَّل الإسلام/ الدين، والإسلام/ الدولة، تحدِّياً كبيراً وبالمعنى العميق لسائر أبناء البلاد المفتوحة، والمسيحيين منهم على وجه الخصوص. صحيح أنَّ المسيحيين السريان ما كانوا يدينون بدين السائدين في إيران الساسانية، وبيزنطة الأرثوذكسية. لكنّ أديرتهم، ومؤسساتهم الدينية/ الاجتماعية عانت الأمرَّين من الصراع الساساني/ البيزنطي بين عامي 602 و629م. وعندما دخل المسلمون ديارهم عام 635م ما كانوا قد وجدوا فرصةً لالتقاط الأنفاس، وما استطاعوا مقابلة السادة الجدد بشكلٍ منظّم وموحّد من الناحية الدينية، سواء أكانوا من السريان الشرقيين (النساطرة) أو الغربيين (اليعاقبة). أما الأرثوذكس، فإنّ نُخبهم غادر كثير منها مع البيزنطيين، تاركين وراءهم جماعات مشرذمة لا تدري كيف تتصرف في ظل الظروف الجديدة. هذه الجماعات المجرّدة من قسم كبير من نُخَبها، واجهت من جهة أخرى فاتحين لا يملكون خططاً بعيدة المدى، أو تصوراً واضحاً لطرائق إدارة الدولة وتنظيمها. وقبل ذلك وبعده ما كانوا ـ باستثناء نصّ الجزية ـ يدرون كيف يتعاملون معهم من الناحية الدينية. وقد توصلت تلك الأطراف لإقامة علاقاتٍ فيما بينها بدافع ضرورات العيش والاستمرار من جهة المسيحيين، والمصلحة من جهة المسلمين. بيد أنّ تلك الجماعات كانت تواجه خطراً ماثلاً في الفاتحين الجدد، خطراً على هوية الجماعة ودينها وتماسكها. كان السريان الريفيون في الغالب أقلّ تماسُكاً من الأرثوذكس المدينيين، وأكثر ترحيباً بالمسلمين. لكنهم كانوا من جهةٍ أخرى أقلّ تماساً بهم. أما الأرثوذكس فرغم ولائهم للدولة البيزنطية، ولكنيستها؛ اضطرّوا للتعامل والتعاون مع المسلمين منذ البداية. فقد احتاجوا إليهم في الإدارة، واحتاجوا إليهم في البناء، واحتاجوا إليهم في التعرف على البلاد. وكانت الكنيسة القبطية المصرية على عداءٍ مع البيزنطيين، بيد أنّ الإدارة في المدائن والقرى كانت بيد موظفين يدينون للبيزنطيين بالولاء. ومع ذلك، فقد فرضت

ضرورات العيش تعاملاً وتعايشاً وتعاوناً.

انصبّت جهود رجالات المذاهب المسيحية على اختلافها على محاولة إعادة التماسك إلى تلك الجماعات، من أجل حفظ هويتها، والتعامل مع الفاتحين في دفع الضرائب، والإدارة، لا في الدين. وما كان ذلك صعباً في البداية، لأن الفاتحين ما اظهروا حماساً في دعوة النصارى إلى دينهم. وبدأت ترسو أعراف تترك لتلك الجماعات إدارة شؤونها الخاصّة برئاسة رؤسائها الدينيين، وبعض الوجهاء، المتعاملين مع الإدارة. لكنّ الدين الجديد بدا جذّاباً ببساطته، وبقوته الظاهرة وبمشابهته للمسيحية في كثير من الأمور. وبدا من ناحية أُخرى توقُ المسلمين الشديد ليعترف بهم المسيحيون ديناً مستقلاً، كما اعترف بهم الإسلام باعتبارهم أهل كتاب.

ورغم أنّ الاختلافات اللاهوتية حول مفهوم التوحيد، وعلاقة الإنسان بالله وبالعالم كانت كبيرة، فإنّ المسلمين كانوا مستعدين لتجاوُزها مقابل الاعتراف بنبوة النبي محمد (ص) من جانب المسيحيين. أما المسيحيون فقد كانوا على استعدادٍ لتنازلاتٍ كبيرة في شتّى المجالات إلاّ في هذا المجال، لأنّ ذلك يعني إلغاءَهم. ذلك أن الاعتراف بنبوة النبي (ص) وهو في نظر نفسه وأتباعه والقرآن خاتم النبيين، وناسخ الرسالات السابقة، يعني انتقالاً من المسيحية إلى الإسلام.

ومع ذلك فالذي يبدو من فصل يوحنا الدمشقي ضد الهراطقة ورسالته في الجدل بين مسلم ومسيحي (مطلع القرن الثامن) وأعمال تيودور أبو قرة (مطلع القرن التاسع)؛ وكلاهما من الأرثوذكس؛ أنَّ كتابات المسيحيين اللاهوتية كان هدفها تجديد الحياة الدينية المسيحية، ولمّ شتات الجماعات المسيحية، وإعادة تأكيد الوعي بالذات؛ كُلُّ ذلك لمواجهة الموقف الجديد، في ظل الفاتحين الجدد، والدين الجديد المنتصر. فما كان يخيفهم على المسيحية والمسيحيين بدءًا ليس الدين الإسلامي بالضرورة، الذي كانوا يُحسون بتفوقٍ هائل عليه من الناحية اللاهوتية البحتة، بل السيطرة السياسية للعرب المسلمين، وانحسار السيطرة السياسية المسيحية التي كانت تمثلها الإمبراطورية البيزنطية. وفي هذا الإطار ينبغي فهم الجداليات المسيحية المبكّرة مع

الإسلام. فالواضح أنهم ما كانوا يطمحون إلى ردِّ العرب عن دينهم (كانت أكثر الكتابات المسيحية ـ حتى ما كان منها ضدّ الإسلام ـ باليونانية والسريانية)، بل كانوا يرمون إلى صون الجماعات المسيحية، وتجديد وعيها وحياتها، في ظلّ الظروف الجديدة. بيد أن الأرثوذكس بالذت، الذين بادروا إلى الكتابة في العهد الجديد، سرعان ما انهمكوا في جداليات لاهوتية داخلية أجهضت إلى حدٍّ بعيد، قدرتهم على توحيد الوعي الأرثوذكسي وتجديده. إذ نشب النزاع حول الصُور والتماثيل والإيقونات عندما دعت كنيسة القسطنطينية إلى تحطيم ذلك كلِّه في عهد الإمبراطور ليو الثالث (717 ـ 741م)، وعقدت مجامع كَنَسية، وأرسلت مُرسلين إلى سائر النواحي المسيحية (بما فيها تلك الخاضعة للسيطرة الإسلامية) لإنفاذ قرارات الإمبراطور والمجامع الداعمة. واستمرّ النزاع حول المسألة حوالي المائة عام (منذ الرُبع الأول من القرن الثامن وحتى الربع الأول من القرن التاسع). ومن المعروف أن كبار اللاهوتيين الأرثوذكس في ديار الإسلام (ومن ضمنهم يوحنا الدمشقي وتيودور أبو قرّة أول كاتبٍ بالعربية) وقفوا ضد تحطيم الصور والتماثيل والإيقونات. وصدرت ضدّهم قرارات من جانب الأباطرة المتعاقبين في الأسرة الإيسورية، ومن المجامع التي عقدت برئاسة أولئك الأباطرة. وكان من نتائج ذلك إضعاف وحدة الكنيسة الأرثوذكسية. وما عانى السريان من المشكلة نفسها، لكنهم كانوا منقسمين إلى نساطرة ويعاقبة. وانهمك رجالات الكنائس السريانية في نزاعاتٍ داخلية على المناصب، سمحت للإدارة الأُموية والعباسية بالتدخل في شؤونهما الخاصّة مما زاد في إضعاف وحدة الجماعات المنضوية، وأثّر في أدبياتها التي استمرت تمضغ «تاريخ الهداية» في حولياتٍ ذات طابع نشوريٍّ وعجائبي.

وما أسهم الموقف البيزنطيُّ، الموافق للموقف الإسلامي في مسألة تحريم الصُوَر، في تقاربٍ لاهوتيٍّ بين الديانتين، لأنَّ الأقسام الخاضعة من الأرثوذكسية للسيطرة السياسية الإسلامية ما تحمّست له. بيد أنَّ الجدل المسيحي الأرثوذكسي لدى العرب منهم ما ماحَكَ الإسلام في هذه النقطة وحسب (بحجّة أن الضلال البيزنطي فيها تسبب به الإسلام)، بل واجهه في عدة مسائل مهمة أخرى، مثل مسألة القضاء والقدر (حرية الإرادة)، ودنيوية المسلمين، وعقائد القرآن، ونبوة

محمد (ص). ويريد الباحثون المُعاصرون أن ينسبوا لهذا النوع من الجدل (وفي مسألة حرية الإرادة بالذات، وطرائق الجدل) دوراً مهماً في نشأة علم الكلام الإسلامي.

وهناك روايات ونصوص وقصص كثير عن بدايات الجدل من جانب المسلمين في القرنين السابع والثامن الميلاديين. أما النصوص الباقية، والتي تبدأ من القرن التاسع وتستمر حتى اليوم فتجادل المسيحية في مسائل أخرى هي من أساسيات العقيدة المسيحية لدى سائر المسيحيين، وليس لدى فرقة منهم بالذات: الوحدانية والتثليث، ألوهية المسيح، الصلب والفداء، وتحريف الكتب المقدسة. والملاحظ أنّ معرفة الجدليين المسلمين بالمسيحية كانت أفضل بكثير من معرفة جداليي المسيحية بالإسلام. لكنَّ تلك المعرفة الدقيقة من جانب المسلمين بالنصوص والعقائد المسيحية ما قادت إلى تفهم أفضل للنصرانية العربية والعامّة. فقد ركَّز المسلمون على النصوص، بينما جوهر المسيحية حتى اليوم شخص المسيح، وتجربته، ومعاني تلك التجربة على اختلاف تعبيرات النصوص عنها. وكما أن جداليات المسيحية ضد الإسلام ما قادت المسلمين أو بعضهم إلى اعتناق المسيحية؛ فإن العكس لم يحصل أيضاً. بل إن الحياة المشتركة، وانفتاح الإسلام، وطول السيطرة الإسلامية؛ كل ذلك؛ هو الذي حوَّل الإسلام إلى دينٍ للأكثرية السكانية بالمنطقة. وليس من المفيد ذلك الجدل الدائر في أوساط الدارسين منذ عقود، والذي يريد أن ينسب التحول التدريجي إلى الإسلام، لسيطرة المسلمين أو ضغوطهم وحسب. ولا يقلل المرء من حيوية المسيحية العربية عندما يذهب إلى أن الحياة الإسلامية الغنية والشاسعة هي السبب الرئيسي لاستتباب الأمر للإسلام في النهاية. أمّا «المسيحية العربية» والمتعرّبة فما كانت أقل صلابة، بدليل استمرار المسيحيين العرب حتى اليوم، وإن قلّت أعدادهم. وعاشت النُخَب المتجادلة بعضها مع بعض عبر العصور في الحواضر الإسلامية، وأنتجت علمياً وثقافياً وفلسفياً تُراثاً سمتُه الرئيسة الإصغاء لمتطلبات الحقيقة العلمية والمُزاملة، وتسليم سائر الأطراف بحق الجميع في الاستقرار والاستمرار.

* * *

بدأنا بالتحضير لهذا الملف بمجلة **الاجتهاد** قبل سنتين. وكانت تشغلنا وما تزال هموم: **همُّ** التعرُّف على التجربة التاريخية لأمتنا على اختلاف الأديان، وتقلبات الظروف؛ **وهمُّ** معرفة «المسيحية العربية» التي تركت تُراثاً هائلاً في شتّى المجالات؛ وهمُّ تعريف المسلمين بالمسيحية المعاصرة في مختلف بيئاتها، وبيئاتها المشرقية والعربية بالذات. وقبل ذلك وبعده: همُّ الإصغاء لضرورات العيش ومتطلباته في بيئاتنا العربية والإسلامية، وبيئات العالم الأوسع، وهمُّ تجديد الوعي بسعة الإمكانات والإمكانيات. ولذا فستتلو هذا العدد أعدادٌ أُخرى ترقُبُ الماضي والحاضر والمستقبل بعيون الحاضر وهمومه.





سياسة عمر بن عبد العزيز الخارجية وموقفه تجاه أهل الذمّة

عز الدين جسّوس

لا تزالُ حقائقٌ تاريخيةٌ كبرى تتعلق بالعصر الأُموي عَصِيّةً على المؤرّخين. هذه الفكرة قال بها Sauvaget منذ سنة 1942 وأكّد عليها Bosworth سنة 1972، إذ كتب Sauvaget: «هذه الفترة ذات الأهمية القصوى تبقى لحدِّ الآن غير معروفةٍ بشكل كبير»[1].

إن هذه الملاحظة لا شك أنها لا تنطبق على فترة الحكم الأموي فحسْب، بل وعلى جميع القرن الأول الهجري. وإلى حدِّ الآن لم تتغير هذه الوضعية جذرياً للإجابة على نداء Sauvaget، فقلةُ وعموميةُ الدراسات حول هذا القرن وعلى كلِّ فترة الحكم الأموي لا تغني معارفنا حول الموضوع الذي ما يزال يكتنفه الغموض والصعوبات الناتجة عن ذلك. والأمر الذي لا شك فيه أن الدراسات التي تنجز حول هذه الفترة تكون ذات أهمية كبرى نظراً للتوضيحات التي قد تسفر عنها نتائجها والتي تمكّننا من فهم التطورات لجوانب متعدّدة من التاريخ العربي الإسلامي. ومن ثم فإن عدداً من التساؤلات التي طرحها ويطرحها الدارسون ستجد إجابةً عليها أو على الأقل فإن هذه الدراسات ستحاول رسم معالم تمهيدية للأجوبة المنتظرة.

إن أهم مشكل يرتبط بدراسة تاريخ هذه الفترة يكمن في المشكل المصدري، فكان لا بد من انتظار القرن الثاني وبداية القرن الثالث ـ التاسع والعاشر الميلادي، لكي يهتم المجتمع الإسلامي بتدوين معارفه التاريخية. ومن ثم فالحديث عن

(1) Bosworth C. E.: **Radja b. Haywa al Kindi and the Umayyad Caliphs,** in Islamic Quarterly XVI, 1972, pp. 36-80, esp. 36.

الهيستوريوغرافيا Historiographie الأموية مثلاً لا يعدو أن يكون عنواناً غير دقيق للقيام بدراسة حول الموضوع. وقبل بداية فترة التدوين كانت المعارف التاريخية تُتداول بالطريقة الشفوية حتى جمعها الإخباريون ثم المؤرخون. والمسألة الشفوية هذه تُعدُّ خاصيةً من خاصيات الثقافة العربية الإسلامية حتى بعد فترة التدوين. أما وثائق علم الآثار والكتابات والنقوش الأثرية وعلم النقود وأوراق البردي العربية فلا يمكنها في حالتها الراهنة تزويدنا إلا بمعلومات ضنينة جداً حول هذه الفترة باعتبار ضخامة ميدان البحث والمشاكل الكثيرة التي يطرحها التعامل مع هذه المصادر[1]. أمّا الحديث عن مشكل المصادر والذي له أهميةٌ خاصةٌ بالنسبة للمؤرخ وللتاريخ الإسلامي الوسيط فهو أمر يتطلب القيام به تحليلاً طويلاً لا يسمح المجال به الآن باعتبار الاختيار الذي حددناه في هذه الدراسة. وينبغي أن نؤكد هنا على أن تاريخ القرن الأول الهجري وحتى سقوط الحكم الأموي يمثل مجالاً للدراسة والبحث علينا أن نهتم بالعمل فيه وذلك بالتخلي عن عددٍ من نتائج وتفسيرات الرواد الأوائل الذين قاموا بدراسات عامة حول هذه الفترة لأن الدراسة حول هذه الفترة عليها أن تستقي مادة بحثها من كل مصادر الأدب التاريخي التي تتوافر لدينا حول هذا التاريخ لأنها تشكل أهم عناصر أدوات بحثنا ـ إن لم تكن الوحيدة للأسف في حالاتٍ عدة ـ عند القيام بدراسة حول هذا التاريخ.

I. السياسة الخارجية

راجت منذ زمن ليس بالقصير فكرةٌ أصبحت شائعة حول السياسة الخارجية التي نهجها عمر بن عبد العزيز اتجاه العالم المسيحي وغيره من الأمارات التي كانت على حدود الدولة، لدرجة أنه أصبح هنالك نوعٌ من الإجماع حول طبيعة هذه السياسة بين عدد من الباحثين الذين قاموا بدراسات هي في نفس الوقت عامة وعابرة حول القرن الأول الهجري وإلى سقوط حكم الأسرة الأموية. وترتكز

---

(1) أنظر حول الموضوع:

Cahen C.: **Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval, VII^{e}-XV^{e} siècle**, Paris, 1982, pp. 41-59.

هذه الفكرة على تفسيرين:

(أ) أما الأول فهو لـ Barthold[1] الذي يظن أن عمر بن عبد العزيز لم يكن له استعداد كاف لخوض غمار حركة الفتح أو الجهاد. إلا أن هذا الرأي لا يمكن الأخذ به لأنّ Barthold كان ضئيل الاطّلاع على فترة حكم عمر ويتأكد ذلك بالنقص الواضح والكبير في البيبليوغرافيا التي اعتمدها في مقالته، ومن جهة أخرى، لم يكن الخلفاء الأمويون باستثناء ما حدث بعد وفاة هشام ابن عبد الملك على غير استعداد للقيام بعمليات الجهاد والفتح. فلماذا إذن كان عمر بالأخص على غير استعداد لمواصلة سياسة سابقيه؟!

(ب) أما الثاني فيذهب إليه ثلاثة باحثين: الدوري، وشعبان، وفتحي عثمان[2]؛ ومؤداه أن عمر بن عبد العزيز ـ وهذه فكرة شائعة ـ أوقف عمليات الفتح. غير أنه وجد نفسه في بعض المناسبات مضطراً لخوض معارك على حدود الدولة للدفاع عن دار الإسلام. ويرى الدوري أن عمر بن عبد العزيز اكتفى بإقرار النظام الداخلي للدولة الشاسعة التي اتسعت بسرعة مدهشة في وقت وجيز.

إن هذين التفسيرين يصبان في اتجاه واحد وهو مسألة توقيف عمليات الفتوح، والقول بنهج سياسة خارجية مغايرة لسابقاتها. ولكن إذا دقّقنا النظر وقمنا بتمحيص المعطيات التي توفرها لنا أدوات بحثنا والإشارات المبعثرة التي نعثر عليها في مختلف المصادر فهل نتوصل إلى نفس التفسير أو إلى نفس النتيجة الشائعة؟

لقد فكّر عمر بن عبد العزيز في إخلاء ولاية جِدّ هامة وهي الأندلس بشكل

---

(1) Barthold W. W.: **Caliph Umar II and the conflicting reports on his personality**, in Islamic Quarterly, 1971, pp. 69-95, p. 82.

(2) فتحي عثمان: **الحدود الإسلامية البيزنطية**، القاهرة، 1966، ج 1، ص ص 95 و 96؛ الدوري عبد العزيز: **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، بيروت، 1969، ص 35؛ محمد شعبان: **صدر الإسلام والدولة الأموية**، بيروت، 1983، ص 148.

نهائي[1]. وهذه العملية لا شك أنها تبقى مدهشةً وتثير الاستغراب إذا ما اعتبرنا المبادىء الدينية والسياسية التي كان يؤمن بها عمر. فهو الرجل الذي نشأ في البيئة الحجازية وتشبع بالمبادىء الإسلامية وهو المحّدث والفقيه[2]. ويتضح أن مشروع الإخلاء هذا يتفق مع التفسيرات التي سبق أن أشرنا إليها. ونضيف في هذا الإطار مسألةً أخرى تأتي في نفس السياق وهي العملية المعروفة لدى الباحثين والتي قام بها مباشرةً بعد توليته الخلافة وتتمثل في الأوامر التي أرسلها إلى مسلمة بن عبد الملك والقاضية برفع الحصار الذي دام سنتين عن القسطنطينية والعودة إلى الشام. غير أنه لا يمكن أن يستفاد من هذا القرار توقيف عمليات الفتوح ـ كما سبق أن اعتقد ـ وذلك راجع إلى الوضعية التي كان يوجد عليها جنود هذه الحملة. وهذا ما يتضح إذا ما تتبعنا مراحل العمليات العسكرية التي قامت بها.

كانت الحملة العسكرية التي قادها مسلمة بن عبد الملك ضد القسطنطينية (97 ـ 99هـ/ 715 ـ 717م) كبيرةً للغاية. وكان الوليد بن عبد الملك قد أقام سنة 95هـ/ 713م استعدادات ضخمة في البر والبحر من أجل ذلك. لكنه توفي قبل تحقيق مشروعه. وتبنّى الفكرة خلفه وأخوه سليمان الذي أرسل الجيش الضخم ضد القسطنطينية تحت قيادة أخيه مسلمة. إلا أنه بعد مرور سنتين على الحصار المضروب على المدينة: «كان الوضع سيئاً للغاية وسط المسلمين الذين أكلوا دوابهم عن آخرها وجذوع الأشجار بل وصل بهم الأمر إلى أكل جلد سروجهم. وفي هذا الوقت لم يستطع سليمان في دابق أن يرسل أي مدد إلى مسلمة. وفي النهاية توفي الخليفة»[3]. وخلال هذا الوقت كان عمر في دابق

(1) أنظر دراستنا حول الموضوع بعنوان: «**مشروع إخلاء الأندلس ومشكل تنظيمها المالي**»، في الاجتهاد، العدد (22)، شتاء 1994/ 1414، ص ص 83 ـ 105.

(2) ابن عبد الحكم: **سيرة عمر بن عبد العزيز**، بعناية أ. عبيد، القاهرة، 1927، ص 19، ص 167؛ الرامهرمزي: **المحدث الفاصل**، بعناية م. الخطيب، بيروت، 1971، ص 603؛ ابن الجوزي: **مناقب عمر بن عبد العزيز**، بعناية: M. C. Becker، برلين، 1900، ص 10؛ ابن حجر: **تهذيب التهذيب**، الهند، حيدرأباد 1910/ 1326، ج 7، ص 476.

(3) Canard M.: **Les expéditions des Arabes contre constantinople**, Paris, 1926, p. 89.

يقيم مع الخليفة وكان الجميع يتلقّى الأخبار اليومية حول مسار الحملة. وبعد وفاة سليمان ونظراً لعدم جدوى مواصلة الحصار بجيش ـ أو ما تبقى منه ـ في حالة جدّ سيئة أمر عمر مباشرةً بعد تولية السلطة بانسحاب الجيش وبنشر الخبر بين الفرق العسكرية[1]. وحسب Canard فإن القائد العسكري الكبير لم يمتثل في حينها لأوامر الخليفة، بل طلب منه أن يمهله أياماً متذرعاً بأن المدينة كانت على وشك السقوط في يده. غير أنه وفي النهاية امتثل لأوامر الخليفة وانسحب وجيشه في حالة جد رديئة[2].

وباعتبار هذه الوضعية لم يطق عمر ترك الجيش في مثل هذه الوضعية الانتحارية. ومن أجل تسهيل عودة الجند طلب الخليفة من سكان أرمينية مساعدة الفرق العسكرية بواسطة تقديم مساعدات علاجية. كما أرسل لهم مؤونة تتكون من أطعمة وعتاد حربي ومواد ضرورية لمساعدتهم على عملية الانسحاب[3]. غير أنه وعند عملية الانسحاب حاول ليو الثالث مرتين بمساعدة حاكم طوانة إعاقة عودة الجيش ولكن دون جدوى، حيث استطاع مسلمة تجنب الخدع العسكرية للفرق البيزنطية. ومواجهةً لذلك استطاع القائد مسلمة رغم رداءة ظروفه بثّ الفوضى والهلع داخل الأراضي البيزنطية التي مرّ منها[4].

وهكذا رُفع الحصار عن القسطنطينية في صفر 99 (سبتمبر 717)، وكان على العالم الإسلامي انتظار القرن الخامس عشر وبالضبط سنة 1453 لكي يستولي العثمانيون على هذه المدينة. ويرى WATT بأن هزيمة مسلمة هذه كان لها وقع بارز على التاريخ العالمي لأن السلطة العربية حصرت في إفريقيا الشمالية

(1) ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، بعناية Sachau E.، ليدن، 1905، ج 5، ص 292.

(2) Canard, op.cit., p. 89.

(3) اليعقوبي: **تاريخ**، بعناية M. T. Houtsma، ليدن، 1969، ج 2، ص 363؛ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1964، ج 6، ص 556؛ مجهول: **العيون والحدائق في أخبار الحقائق**، بعناية De Goeje، ليدن، بريل MDCCLXV، ص 3.

(4) عثمان فتحي: **الحدود الإسلامية**، ج 2، ص ص 95 و 96.

وفي آسيا الوسطى وفي الشمال الغربي للهند، وبالنتيجة وخلال هذه الفترة لم تخضع أوروبا الشرقية للعرب[1].

وشجّعت هذه الهزيمة البيزنطيين على القيام بتحرشات عسكرية ضد المدن الإسلامية الواقعة على الحدود بين الطرفين. ولهذا هاجموا، حسب البلاذري، اللاذقية المدينة الساحلية سنة 100/ 718 وخربوها. فأعاد عمر بناءها وتحصينها وتباحث مع ليو الثالث حول إطلاق سراح المسلمين الذين أسروا عند الغزو[2]. غير أن اليعقوبي يجعل تاريخ هذا الغزو البحري خلال حكم سليمان بن عبد الملك الذي قام بإرسال حملة بحرية ضد البيزنطيين بقيادة عمر بن هبيرة[3].

ولا شك أنّ عمر كان يعي جيداً هذه النتيجة الحتمية التي ترتبت على الانسحاب الضروري لمسلمة. وباعتبار ذلك أمر بتوجيه حملات عسكرية ضد الأراضي البيزنطية. ويمكن أن نلاحظ هذا الأمر ابتداءً من عملية إرسال المؤن إلى مسلمة، أي بعد وقت قصير من توليه الخلافة. فالمؤن ذاتها كانت تحملها حملةٌ عسكرية مكلفة بالقيام بعمليات حربية داخل التراب البيزنطي[4].

وكانت هذه الحملات العسكرية التي تسمى في المصادر العربية بالصوائف والشواتي تمثل استراتيجية عسكرية ذات بعدين: يتمثل الأول في ضمان حدود الدولة والمحافظة عليها، ويتمثل الثاني في صد البيزنطيين عن التفكير في محاولة استرجاع مناطقهم السابقة. وهذه السياسة التي كانت سارية المفعول خلال فترة حكم الأسرة الأموية كانت تنجح في بعض المناسبات في ضم أراضي جديدة للعالم الإسلامي. ونهج عمر بن عبد العزيز نفس السياسة،

(1) WATT M.: **The Majesty that was Islam,** New York, 1974, p. 36.

(2) البلاذري: **فتوح البلدان**، بعناية رضوان محمد رضوان، بيروت، 1978، ص 139.

(3) اليعقوبي: تاريخ، ج 2، ص 359.

(4) ابن خياط: **التاريخ**، تحقيق أكرم ضياء العمري، بيروت، دمشق، 1977، ص 324؛ اليعقوبي: **تاريخ**، ج 2، ص 363.

إذ كان يتناوب على قيادة هذه الحملات خلال حكمه كل من الوليد بن هشام وعمر بن قيس. وفي إطار نفس الاستراتيجية عمل عمر على تحصين الثغور التي تقع على الحدود الإسلامية البيزنطية لضمان حماية سكانها. فعمل عمر على إخلاء طرنطة ونقل سكانها إلى ملطية التي أعيد بناؤها بعد أن كانت خراباً. وعين عجونة بن الحارث والياً على المدينة، وأمره هو الآخر بالقيام بحملات موسمية ضد الأراضي البيزنطية[1].

وينبغي ألا ننخدع مرة أخرى بمسألة إخلاء طرنطة ونظن أن ذلك كان تراجعاً للقوة الإسلامية. فالأمر ينطوي على مغزى استراتيجي هام يتمثل في أن هذا الثغر كان يتواجد في عمق الأراضي البيزنطية وبعيداً على الإمدادات الإسلامية. وبالنتيجة كان يعيش وأهله في خطر دائم لأنه كان في متناول «الروم»، وتجنباً لهذا الخطر أخلى عمر طرنطة وحصّن ملطية التي غدت أهم ثغر في الجزيرة. وفكر أيضاً في إخلاء المصيصة إحدى ثغور الشام. وحسب رواية الواقدي قام الخليفة بزيارة تفقدية لضواحي هذه المدينة وأراد إخلاء جميع الثغور التي تقع بين المصيصة وإنطاكية غير أنه وبعد الاستشارة نصح بعدم القيام بهذا العمل لسبب هو في نفس الوقت أمني واستراتيجي لأنه إذا ما تم التراجع عن هذه المنطقة فإن إنطاكية ستصبح بدورها عرضة للغارات البيزنطية[2].

وإذا انتقلنا إلى منطقة بلاد ما وراء النهر وهي منطقة بعيدة نوعاً ما عن المنطقة السالفة الذكر في آسيا الصغرى فإننا نرى تطبيق نفس السياسة ونفس الهدف

---

(1) الأصبهاني أبو نعيم: **حلية الأولياء**، القاهرة، بدون تاريخ، ج 5، ص 334؛ ابن الأثير: **الكامل**، بعناية أ. النجار، القاهرة، 1317، ج 4، ص ص 159 و 160؛ ابن خلدون: **تاريخ**، بيروت، 1962، ج 3، ص 145؛

Le Strange: **The lands of the Eastern Caliphate,** Cambridge, 1930, pp. 120, 121.

وحسب كتاب **العيون والحدائق** لمؤلفه المجهول، ص 27، أن عمر اشترى ملطية من البيزنطيين بمائة ألف أسير. لكن يبدو أن عدد الأسرى في الرواية مرتفع جداً، ومن جهة أخرى، فإن ملطية كانت في ملكية المسلمين.

(2) البلاذري: **فتوح**، ص 170؛ عثمان فتحي: **الحدود الإسلامية**، ج 2، ص ص 26 ـ 97.

الاستراتيجي. فمنطقة بلاد ما وراء النهر وباعتبار الفتح الحديث للمنطقة لم تكن قد عرفت بعد انصهاراً وتمازجاً بين الفاتحين والسكان المحليين وكانت العملية في مرحلة تبلور. وكانت تقيم بالمنطقة حامية عسكرية مهمة تتكون من المقاتلين وأسرهم. وكان جميع الجند مستعداً للغزو لفتح أراضي التُرك والاستقرار بها. ويبدو أن وضعية المسلمين كانت حرجةً بالمنطقة وهذا ما دفع عمر إلى إصدار أوامره إلى عامله على خراسان عبد الرحمٰن بن نعيم بالعمل على سحب القوات الضاربة في بلاد ما وراء النهر. وهذه الفكرة سبق أن تبناها سليمان بن عبد الملك ويبدو أن عمر عمل بها[1]. غير أن الجند رفض الامتثال لأوامر الخليفة بدعوى أن أراضي مرو بخراسان ليست كافيةً من حيث مساحتها، خاصةً فيما يتعلق بالأراضي الزراعية التي كان المقاتلون يطمحون في الاستيلاء عليها[2].

وقد يفسر هذا الرفض أيضاً باعتبار المشكل العسكري والأمني الذي كانت تعيشه المنطقة مع زنبيل الذي لم يدخر وسعاً في خلق متاعب للنظام العربي الإسلامي[3]. ولا نستطيع معرفة ما إذا كانت هنالك علاقة بين سياسة عمر هذه وإحدى الغارات التي قام بها الترك ضد أذربيجان التي كانت تابعة لإقليم أرمينية، نظراً لعدم توافر دلائل أو إشارات نتمسك بها. ورداً على هذه الغارة وبناءً على الأوامر التي أرسلتها دمشق تم تنظيم حملة عسكرية مضادة تحت قيادة عامل أرمينية عبد العزيز بن حاتم الباهلي الذي مزق الترك وسجن عدداً كثيراً منهم[4].

كما أُرسلت حملةٌ أخرى إلى بلاد ما وراء النهر، بدون شك من أجل تدعيم

(1) البلاذري: **فتوح**، ص ص 411 ـ 412.

(2) اليعقوبي: **تاريخ**، ج 2، ص 363؛ الطبري: **تاريخ**، ج 6، ص 568.

(3) Bosworth C. E.: **Sistan under the arabs from the Islamic conquest to the rise of the Saffarids** (651-864) Rome, 1968, pp. 61-67.

(4) ابن خياط: **تاريخ**، ص 320؛ الطبري: **تاريخ**، ج 6، ص 554؛ مجهول: **العيون والحدائق**، ص 3.

الوجود الإسلامي، حيث استطاع الجند التوغل داخل المنطقة. إلا أن الحملة تراجعت إلى منطقة الشاش بعد أن وجدت نفسها محاطةً بالأتراك من كل جانب. ويذهب أبو عبيدة معمر بن المثنى إلى القول إن عبد الله اليشكري، قائد الجيش، كان في نيته الدخول إلى الأراضي الصينية[1].

وزيادةً على ذلك، وليس بعيداً عن المنطقة، قاد عامل السند عمر بن مسلم أخو القائد المشهور قتيبة، بأمرٍ من عمر بحملة عسكرية ناجحة ضد المجال الهندي[2].

وبالنتيجة نخلص إلى عدم وجود حملات عسكرية كبرى موجهة للفتح كما كان عليه الحال في حياة الخلفاء الأوائل السابقين. غير أن الأمر الذي يتضح جلياً هو أن العمليات العسكرية لم تتوقف خلال حكم عمر بن عبد العزيز. وهنا يكون علينا أن نطرح السؤال التالي: هل قام عمر بتغيير الاستراتيجية العسكرية التي سارت عليها الدولة الإسلامية تجاه «دار الحرب»؟ قبل أن نجيب على هذا السؤال علينا أولاً أن نرى ماذا كان يحدث في الإقليم الذي كان عمر يرمي إلى إخلائه. فبعد أن قام السمح بن مالك الخولاني بإقرار النظام السياسي والإداري والمالي بالأندلس اتّبع نفس السياسة العسكرية لسابقيه. وأول ما قام به في هذا الميدان هو قيادة حملة ضد بلاد الغال، حيث قاد السمح الجند إلى ما وراء جبال البرانس حتى وصل إلى أبواب طلوشة Touluse. أزعج هذا التقدم السريع دوق أكيتانيا الذي خاض معركةً لا هوادة فيها ضد السمح لدرجة أن شجاعة وبطولة المقاتلين أدت إلى سقوط أغلب الجند في ساحة المعركة بما فيهم القائد السمح وذلك في 9 ذي الحجة 102/ 10 يونيو 721. أما ما تبقى من الجيش فالتف حول قيادة عبد الرحمٰن الغافقي الذي نجح في تدبير عملية الانسحاب[3].

---

(1) البلاذري: **فتوح**، ص 415.

(2) البلاذري: **فتوح**، ص 429.

(3) ابن القوطية: **تاريخ افتتاح الأندلس**، بعناية أ. الطباع، بيروت، 1967، ص 39؛ ابن عذاري: **البيان المغرب**، بعناية Colin G. S. et Levi Provinçal، 1967، ج 1، ص 26؛

= Levi-Provinçal E.: **Histoire de l'Espagne musulmane**, Leiden, 1950, T. 1, p. 39;

ويرى Barthold أن مدينة نربون قد تم فتحها وتحصينها في خلافة عمر بن عبد العزيز. لكن يبدو أن هذه المدينة كانت تحت الحكم الإسلامي قبل هذه الفترة[1]. وذلك راجع إلى أنه لا يشير أي مصدر أو أية دراسة إلى هذه المسألة التي ذكرها Barthold فلا ندري من أين أتى بهذا الخبر، إضافةً إلى أنّ ابن عبد الحكم[2] يشير إلى أن مدينة نربون كانت أقصى ثغر تصل إليه رسائل دمشق. وبالنتيجة فمن المستبعد أن تكون المدينة أخضعت في فترة حكم عمر.

أما الجواب على السؤال الذي طرحناه أعلاه فجميع الأحداث التي سقناها ترسم معالم جوابه.

فيتضح أولاً أن الحملات الفصلية أو الموسمية ضد الأراضي البيزنطية لم تتوقف خلال هذه الفترة. ففي عام 99/ 717 وهي السنة التي استخلف فيها عمر أرسل العاهل الأموي غزوة صيفية ضد آسيا الصغرى تحت قيادة عمر بن قيس الكندي. وفي شرق الدولة قاد عامل السند عملية عسكرية ناجحة ضد الأراضي الهندية. وفي الغرب قاد عامل الأندلس فرقه العسكرية في حملة ضد بلاد الغال والتي تركت بصماتها وراء مدينة نربون. وفوق ذلك قام عمر بتحصين «الثغور» رغم أننا نسمع بإخلاء بعضها ـ ويعتبر هذا العمل أساسياً للمحافظة على أمن واستقرار الحدود. وعلينا مرةً أخرى أن نؤكد في هذا المجال أننا لن نسمع عن وجود عمليات كبرى للفتح كما كان الحال سابقاً خلال القرن الأول الهجري وقبل خلافة سليمان بن عبد الملك. غير أننا، ومن وجهة أخرى، سوف لن نسمع عن عمليات عسكرية مماثلة تحت حكم الخلفاء اللاحقين له، باستثناء وجود بعض الحملات العسكرية المتفرقة في مناطق مختلفة وهي قليلة إذا ما قورنت مثلاً بالعمليات العسكرية التي تم تدشينها إبان حكم عمر بن الخطاب. فلماذا القول إذن ـ وهذا أمر غريب ـ

= حسين مؤنس: **فجر الأندلس**، القاهرة، 1959، ص 246.

(1) Barthold, **Caliph Umar II**, p. 82.

(2) ابن عبد الحكم: **فتوح مصر**، بعناية Torry, Charles C.، ليدن، 1920، ص 208.

إن عمر بن عبد العزيز عمد إلى التقليل أو توقيف عمليات الفتوح، أو القول بأنه لم يكن له استعداد للقيام بتنظيم عمليات الفتح؟!

إن تولية الحكم لشخص مثل عمر وفي فترة مثل التي عاش فيها يعد تدبيراً ذا أهمية بالغة بالنسبة للتاريخ الإسلامي ـ وقد يمكن قول نفس الشيء عن سليمان ـ ويمكن أن نقول إنه الرجل المناسب ليس في المكان المناسب فحسب، بل أيضاً في الزمان المناسب. ذلك أن السرعة التي تمت بها حركة الفتح نتج عنها إنشاء دولة شاسعة المجال ومترامية الأطراف وانعكس ذلك على الوضعية المالية والاجتماعية لمختلف العناصر البشرية. ويرتبط الأمر بعملية الانصهار والتعايش بين الفاتحين الذين كانوا يهدفون إلى امتلاك أراضي زراعية والاستقرار عليها بين سكان المناطق المغلوبة. ومما لا شك فيه أن المسألة كانت تستدعي اهتماماً أكثر وبشكل جدي بعملية الاستقرار الداخلي. كما نتج عن تلك الوضعية أن أصبح التواجد الإسلامي مهدداً في الولايات النائية باعتبار أن لا السلطة المركزية ولا السلطة المحلية لم تعر اهتماماً بالغاً لعملية التنظيم الداخلي بإحكام الانصهار والاندماج، على الرغم من تواجد تعايش بين الطرفين، أي بين الفاتحين وسكان المناطق المغلوبة. ولا شك أن تراجع حركة الفتوح الكبرى تعود في بعض أسبابها إلى هذه المشكلة. لقد كان على الفاتحين والفئة التي تملك زمام السلطة إحداث جو من التآلف بين نظام الحكم وسكان المناطق المفتوحة من جهة، ومن جهة أخرى بين العرب المسلمين والسكان المحليين. ولا يتأتى ذلك إلا بتنظيم محكم للميدان المالي والإداري والاقتصادي والاجتماعي. أما عمر بن عبد العزيز فقد كان شديد الاهتمام بالسياسة الداخلية، حيث جعلها من أولويات أعماله وأهدافه. ومن أجل ذلك راقب بشكل دقيق وباستمرار جميع موظفيه وعماله وأرسل لهم الرسائل تباعاً باعتبار ذلك. وإذا كان الخلفاء السابقون له قد اهتموا بنشر الإسلام في «دار الحرب» فإن عملية نشر الإسلام هذه اتخذت بعدين خلال حكم عمر: فالبعد الأول يمكن أن نطلق عليه التقليدي لأن الخليفة نهج نفس السياسة الخارجية لسابقيه، وهذا ما اتضح لنا بشكل جيد، ويضاف إلى ذلك المراسلات التي قام بها مع حكام بعض المناطق. أما البعد الثاني فيتمثل في

اهتمامه بنشر الإسلام داخل مجال «دار الإسلام». ومن أجل ذلك أرسل عدداً من الفقهاء لمناطق مختلفة للدعوة إلى الإسلام. بل إنه وأكثر من ذلك كان يرى أن عملية التعليم هذه أكثر نفعاً خلال فترة حكمه على الأقل من عملية الفتوح لأنها تمكن من تركيز الإسلام في مجال الدولة الشاسع. وكان هذا النهج هو المحور الأساسي للسياسة الداخلية التي ارتسمها عمر. ذلك أنه فضل إدماج السكان المحليين لمختلف الولايات والاهتمام بعملية انصهارهم وإعطاء صورة متراصة وموحدة للمجتمع الإسلامي. ولعل التركيز على هذه السياسة هو الذي جعل بعض الباحثين يظنون أن عمر بن عبد العزيز أوقف عمليات الفتوح. إلا أنه على الرغم من ذلك - اتّبع نفس السياسة ونفس الاستراتيجية العسكرية للحكام السابقين بأن أبقى على ضربات القوة التي كانت ضروريةً للحفاظ على قوة الدولة وتأمين سلامة الحدود. وانتهج سياسة الفتح كلما سمحت الظروف بذلك.

لم تقتصر سياسة عمر في عملية الفتح على اتّباع سياسة الحملات العسكرية بل نجده يسلك سبيلاً آخر اعتمد عليه في نشر الإسلام وتوسيع رقعة البلاد بواسطة حوار تمثل في مراسلات أرسلها إلى عاهل الهند وحكام بلاد ما وراء النهر والعاهل البيزنطي ليو الثالث. وهذا العمل إذا ما أضفناه إلى اهتمامه بالشؤون الداخلية يفسر لنا ذهاب البعض إلى القول إن عمر أوقف عمليات الفتوح.

تبقى الروايات التي تتوافر لدينا حول هذا الأمر ضنينة وممتزجة بالطابع الأسطوري وهذا ما يجعلها مضطربة. غير أن مسألة المراسلات والحوار هذه تتفق مع فكر عمر الذي كان يرسل رسائل كثيرة ومتنوعة إلى عماله، كما أنه نهج طريق الحوار مع فرق المعارضة مثل الخوارج[1] والقدرية[2]. وهذا

(1) أنظر على سبيل المثال ابن عبد الحكم: **سيرة**، ص ص 89 - 90 وص 130 وص 134؛ ابن سعد: **الطبقات**، ج 5، ص ص 263 - 264؛ والطبري: **تاريخ**، ج 6، ص ص 555 وص 556؛ والأصبهاني، أبو نعيم: **حلية الأولياء**، ج 5، ص 309؛ ابن جوزي: **مناقب عمر**، بعناية Becker، برلين، 1900، ص 43؛ وكذلك المصدر المجهول المؤلف: **تاريخ الخلفاء**، بعناية Grayaznevitch، موسكو، 1967، ص 367.

(2) أنظر الأصبهاني: **حلية**، ص ص 346 - 353؛ وابن الجوزي: **مناقب عمر**، ص ص 35 - =

الحوار كان يعتمد وسيلةً أولى للتعامل قبل اللجوء إلى تدبير آخر.

أما الرسائل الموجهة إلى حكام السند والهند، وحسب البلاذري[1]، فإنّ عمر كتب عدة رسائل إلى ملوك السند حثهم فيها على اعتناق الإسلام وأنه بإمكانهم إذا ما فعلوا ذلك الاحتفاظ بسلطاتهم وممتلكاتهم. ويقال، حسب هذه الرواية، بأنهم تحولوا إلى الإسلام عندما سمعوا بعدل وسياسة عمر. وبالنتيجة وحسب اليعقوبي[2] أرسل عاهل التبت في الهند رسالة جوابية يطلب فيها من عمر أن يرسل له فقيهاً لكي يتعلم مبادىء الإسلام. وكانت الرسالة التي وجهها ملك التبت على الشكل التالي، حسب رواية نعيم بن حماد عند ابن عبد ربه: «أما بعد فإني قد بعثت إليك بهدية، وما هي بهدية ولكنها تحية، قد أحببت أن تبعث إلي رجلاً يعلمني ويفهمني الإسلام! والسلام». وعند ذلك اختار الخليفة الصلت بن عبد الله الحنفي وأرسله للقيام بهذه المهمة[3].

أما المراسلات التي دارت بين عمر والعاهل البيزنطي ليو الثالث والتي تنطوي، حسب ما يتوافر لدينا، على الجدال الذي يدور بين المسيحية والإسلام، فلا نعثر عليها لحد الآن في المصادر العربية التي توجد بين أيدينا. وكل ما توفره لنا هو تبادل للسفارات بين دمشق والقسطنطينية. أما نصوص المراسلات فيطلعنا عليها، Ghevond Vardabed الأرميني ـ على طريقته ـ في كتابه الذي ترجم تحت عنوان: «تاريخ الحروب والغزوات العربية في أرمينية». وقبل الحديث عن نصوص المراسلات نتعرف على السفارات المتبادلة بين الطرفين.

يطلعنا المسعودي صاحب الميول العلوية على سفارة أرسلها عمر إلى ليو

= 36؛ وكذلك:

Van Ess; J.: **Umar and his epistle against the Qadariya,** in Abr Nahrain, 1971, pp. 19-26.

(1) **فتوح**، ص 429؛ ابن الأثير: **الكامل**، ج 4، ص 155.

(2) **تاريخ**، ج 2، ص 363.

(3) ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، بعناية أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبياري، القاهرة، الطبعة الثانية، 1948، ج 2، ص 202؛ ابن الأثير: **الكامل**، ج 4، ص 155.

الثالث. وكانت مهمة هذه السفارة التي نجهل الأشخاص الذين شاركوا فيها غير واضحة، غير أنها كانت: «في أمرٍ من مصالح المسلمين وحقٍّ يدعوه إليه»[1]. ولعلَّ الجملة الأخيرة تمكِّننا من الذهاب إلى أنَّ عمر كان يدعو الامبراطور البيزنطي للإسلام. وهذه المسألة تشكل أحد الموضوعات المهمة في نصوص Ghevond. غير أنه يبدو أن البعد الذي كانت ترمي إليه رواية المسعودي هو إبراز عدل وتقوى عمر بن عبد العزيز والتأكيد على ذلك بواسطة العاهل البيزنطي. وتنتهي هذه الرواية بالقول إن ليو الثالث لما سمع بوفاة عمر خلع تاجه وجلس على الأرض، وهذا النوع من الروايات لا شك أنه يتمشى مع التعاطف العلوي الشيعي مع عمر بن عبد العزيز نعياً على الخلفاء الأمويين الآخرين لدرجة أن المسعودي لا ينعت أي خليفة أموي بلقب أمير المؤمنين باستثناء عمر. وانتهت هذه السفارة على هذه الشاكلة بموت الخليفة الذي قد يبدو أنه أرسلها للمناقشة والتباحث في مشكل أسرى الحرب.

وثمة رواية أخرى لابن عساكر، أحد المؤرخين المتأخرين والذي يهتم بالروايات الشامية، وتطلعنا هذه المرة على سفارة أرسلها ليو الثالث لعمر. وهذه السفارة كانت تتكون من عشرة أفراد تحت رئاسة أحدهم غير أننا لا نعرف أياً منهم، كما هو الحال في السفارة السابقة. والغريب في هذه السفارة هو أنها جاءت بحراً ورست على السواحل المصرية ودخلت المجال الإسلامي من مصر وليس انطلاقاً من الساحل الشامي أو عبر البر من شمال الشام باعتبار قرب المنطقة من التراب البيزنطي!

وتضيف رواية ابن عساكر أخباراً تثير عدداً من تساؤلاتنا، وتقول بأن هذه السفارة طلبت مقابلة عمر غير أننا لا نعثر على أية إشارة لهذه المقابلة. كما طلب أعضاؤها أيضاً السماح لهم بزيارة مسجد دمشق. وتقول الأسطورة في هذا المجال إن الفن الزخرفي للمسجد بهر أنظار البيزنطيين لدرجة أن أحدهم أغمي عليه من

(1) المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بعناية محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1958، ط. الثالثة، ج 3، ص 195.

جراء ذلك. وعندما علم الخليفة بهذه الحادثة ـ وقد كان يرمي لإزالة تلك الزخرفة نظراً لجمالها الباهر ـ أعرض عن ذلك باعتبار أن الأمر كان يغيظ «الكفار»[1].

ويقال أيضاً في مجال العلاقات بين الجانبين إن عمر عندما كان في مرضه الأخير وعلى فراش الموت أرسل له ليو الثالث أفضل أساقفته الأطباء لمعالجته. غير أن الخليفة وفي مناسبة أخرى كان على استعداد لإرسال حملة عسكرية كبرى لتحرير أحد الأسرى المسلمين والذي قام ليو الثالث بتعذيبه، وعندما علم الإمبراطور بذلك أقلع عن عمله وأرسل الأسير إلى الخليفة خوفاً من تهديد هذا الأخير[2].

وعلى هذه الشاكلة تنتهي المعلومات التي توفرها لنا مصادر الأدب التاريخي العربية حول العلاقات بين دمشق والقسطنطينية خلال هذه الفترة. ونجد داخل هذه المعلومات الاحتكاك الواضح بين التاريخ والأسطورة، هذا الاحتكاك الذي يعكس في نفس الوقت الصراع بين الجانبين ويمنحنا أيضاً نظرةً على فكر مجتمعات العصور الوسطى.

II. نصوص المراسلات بين عمر بن عبد العزيز وليو الثالث

ما ينبغي الإشارة إليه في هذا الموضوع بادي الرأي ـ وهو أمر أصبح متداولاً بين المتخصصين ـ النصوص التي يوفرها المؤرخ الأرميني غيفوند Ghevond[3] الذي يرجع إليه تأليف كتاب بعنوان: «تاريخ ظهور محمد وخلفائه الذين أخضعوا الكون وبالأخص أرمينيا»: «Histoire de l'apparition de Muhammad et de ses successeurs qui ont subjugué l'univers et spécialement l'Armenie» غير أن

(1) ابن عساكر: **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق صلاح الدين المنجد، دمشق، 1951، ج 2، ص 42 ـ 44.

(2) ابن عبد الحكم: **سيرة**، ص ص 118 ـ 119، وص 176.

(3) Ghevond Vardabed: **Histoire des guerres et des conquetes des Arabes en Arménie,** traduite par Garabed V. Chahnazarian, Paris, 1856, pp. 40-97.

Chahnazarian Garabed الذي ترجم المصدر من اللغة الأرمينية إلى الفرنسية اختار له عنواناً مغايراً للسابق، إذ أطلق عليه: «تاريخ الحروب والغزوات العربية في أرمينيا»: «Histoire des guerres et des conquêtes Arabes en Armenie»، وذلك لأن الكتاب تبدأ أخباره بوفاة الرسول سنة 632م. والمعلومات التي يوفرها هذا المصدر تنتهي سنة 788م. وإذا كنا لا نعلم بالتحديد تاريخ ميلاد ولا تاريخ وفاة Ghevond فإننا نعلم رغم ذلك أنه عاش في النصف الأخير من القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري)، وكان بالنتيجة شبه معاصر للأحداث الأخيرة التي رواها.

بدون أدنى شك الآن، إن نصوص Ghevond حول المراسلات التي دارت بين عمر وليو الثالث ليست هي الوحيدة التي نملكها حول الموضوع. فنجد أولاً إشارات تتعلق بهذه المراسلات في مصادر بيزنطية لم أستطع للأسف الاطّلاع عليها[1]. بالإضافة إلى أن ثلاثة مؤلفين أرمينيين متأخرين يمثلون مرجعاً حول الموضوع وبالأخص فيما يتعلق بجواب ليو الثالث، فهناك: Thoma Ardzuni (936) في **تاريخه**؛ Kirakos de Gandzac, 6 (1972) في **تاريخ أرمينية**؛ (1272)، وVartan في **التاريخ العالمي**[2].

أما بالنسبة لوجود هذه المراسلات ضمن مصادر عربية، فقد فكّر A. Jeffery[3] في دراسته التي قام بها سنة 1944 أنه ليس من المستبعد فيما بعد العثور على نصوص المراسلات في المصادر العربية الإسلامية التي كانت وما تزال بحاجةٍ إلى الاهتمام بنشرها. ويبدو أن ظن هذا الباحث كان في محله عندما قام Jean-Marie Gaudeul[4] سنة 1984 ومن خلال دراستين سابقتين لفقرته بإثبات وجود نص عربي يتعلق بالمراسلات بين عمر وليو

---

(1)، (2) Jerrery A.: **Ghevond's text of the correspondence between Umar II and Leo III, The Harvard Theological Review,** October, 1944, pp. 269, 270.

(3) المرجع السابق، ص 331.

(4) Gaudeul J. M.: **The correspondence between Leo and Umar: Umar's Letter re-discovered?** ISLAMO CHRISTIANA, 10, 1984.

الثالث، فقد تم العثور على جزءٍ من المراسلة سنة 1966 نشره Dominique Sourdel[1] وهو عبارة عن «أهجية مجهولة المؤلف» يرجع تاريخها إلى القرن التاسع الميلادي/الثاني الهجري. أما الجزء الآخر، فقد عثر عليه سنة 1972 ضمن ترجمة إسبانية للأصل باللغة العربية داخل مخطوط موريسكي نشرته Denise Cardaillac[2] واستطاع Gaudeul من خلال ذلك إعادة تركيب النص العربي الذي أطلق عليه مؤلفوه عنوان «رسالة عمر لليو».

أما النصوص التي تتوافر لدينا حول الموضوع فهي أربعة أصناف:

1 ـ نصوص Ghevond Vandabed الأرميني: هذه النصوص ذات الأصل الأرميني ترجمت ضمن كتاب Ghevond إلى اللغة الفرنسية وقام Arthur Jeffery بدراستها وترجمتها إلى الإنجليزية. واعتمد J. M. Gaudeul في دراسته حول الموضوع على الدراسة الإنجليزية.

وتمثل نصوص Ghevond هذه جزءًا هاماً من كتابه وتتميز رسالة عمر بن عبد العزيز الواردة فيها بالقِصَر إذ لا تتعدى الصفحتين (من ص 40 إلى ص 42). أما رسالة ليو الثالث فهي طويلة جداً، تمتد على طول خمس وخمسين صفحة (من ص 42 إلى ص 97).

كما أن رسالة عمر تتميز أيضاً بكونها عبارة عن عدد من التساؤلات والاستفسارات حول المسيحية ومبادئها، في حين نجد أن رسالة ليو الثالث تضم الجواب والتفسير المتعمقين والطويلين. غير أن Jeffery[3] يشك في الأصل الأرميني لهذه المراسلات ويتفق مع Gaudeul في هذا المجال[4].

(1) Sourdel, P.: **Un pamphlet musulman anonyme d'époque abbasside contre les Chrétiens,** Revue des Etudes Islamiques, 34, 1966, pp. 1-33.

(2) Cardaillac D.: **La polémique anti-chrétienne du manuscrit aljamiado, No. 4944, de la Bibliothèque Nationale de Madrid** (Université Paul Valéry, Montpellier, 1972, 2 vols).

(3) Ghevond's text, p. 331.

(4) **The correspondence between Leo and Umar.** pp. 114-116.

ويعتقد Jeffery أن أصل هذه النصوص كان باللغة الإغريقية؛ فهو يقول: « . . . يبدو أن النصوص التي يوردها Ghevond تشكل حجة قاطعة على أن أصلها كان باللغة الإغريقية، كما أن الأشكال الأرمينية لبعض الأسماء الشخصية توحي كذلك بأن Ghevond قرأها بشكلها الإغريقي وليس بشكلها العربي»[1].

ويدلل Jeffery[2] أيضاً بذلك بأن النصوص اللاتينية ذاتها لا تشكل أصلاً للمراسلات لأنها متأخرة وألّفت بعد الفترة التي عاش فيها كل من ليو وعمر. وأنها كتبت حوالي نهاية القرن التاسع الميلادي وبداية القرن العاشر/أواخر القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث، وهذا ما يذهب إليه Dominique Sourdel[3].

2 ـ **النصوص اللاتينية**: وهي عبارة عن رسالة أرسلها ليو «الفيلسوف» إلى عمر ويمكن العثور عليها في Migne Patrologia Graeca vol. 107, col. 315-324[4]. ويؤكد Gaudeul أنها لا تتشابه في كثير من شكلها ومضمونها مع نصوص Ghevond[5] ويتفق مع Jeffery في أن أصل هذه المراسلات ليس أرمينياً.

3 ـ **ما أطلق عليه Sourdel اسم «الأهجية المجهولة المؤلف»**: التي يرى أنها كتبت في نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر (أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث). وهو يتفق، كما سبقت الإشارة، مع التاريخ الذي حدده Jeffery. ويخلص Gaudeul بعد القيام بمقارنة ودراسة للنصين ـ أي الأهجية ونص Ghevond ـ إلى أن ما عثر عليه Sourdel يشكل جزءًا من مراسلة عمر بن عبد العزيز إلى ليو الثالث[6]. وقد يكون جزءًا من جدال دار بين مسلم ومسيحي.

4 ـ **نص مخطوط Aljamiado** بالخزانة الوطنية بمدريد رقم 4944، ويرجع تاريخه إلى القرن السادس عشر الميلادي والذي قامت بدراسته Denise Cardiallac.

---

(1)، (2) المرجع السابق، ص ص 331 ـ 332.

(3) المرجع السابق، ص 276.

(4) Gaudeul, **The correspondence**, p. 119.

(5) Gaudeul، المرجع السابق، ص 110 وص 115 ـ 116.

(6) Gaudeul, **The correspondence**, p. 119, p. 121, p. 123, p. 126.

وتوجد بالمخطوط رسالة عمر لليو، وهذا النص ذو أصل عربي، غير أنه مترجم ويبدأ بإسناد يضم ثلاثة رواة عاشوا كلهم في حمص بالشام، وتوفي آخرهم سنة 272/ 885. وتظن Cardiallac أن الكاتب الموريسكي نقل نصه عن Ghevond وأضاف له عدداً من النصوص والاستشهادات[1]، غير أن Gaudeul وبعد المقارنة بين هذا النص والنص العربي الذي نشره Sourdel توصل إلى أن النص الإسباني ما هو إلا ترجمة لجزء مما أسماه Sourdel بالأُهجية المجهولة المؤلف[2].

إن هذه النصوص جميعها، والتي تم العثور عليها حديثاً تعطي، بدون أدنى شك، صورة للجدال العقائدي واللاهوتي بين المسيحية والإسلام. والأغلب على الظن ـ وهذا ما تشير إليه نتائج دراسة تواريخ كتابه هذه النصوص ـ أنها كتبت في فترة تدوين المعارف التاريخية في العالم الإسلامي، بل في أوج عملية التدوين والترجمة. ومن المحتمل أيضاً أن الجدال الديني قد نشط خلال فترة كتابة هذه النصوص التي ناقشت مسائل عقائدية وركزت بالأخص على عقيدة المسيح عند النصارى والتي تمثل المحور الرئيسي للجدال. غير أن نتائج الدراسة والبحث أسفرت عن أن نصوص تلك المراسلات ليست لعمر بن عبد العزيز وليست لليو الثالث، وهذا ما توصل إليه Gaudeul في دراسته، وبل توصل إلى نفس النتيجة قبله Jeffery.

ومن المحتمل أن هذه النصوص قد تكون مكتوبة من قبل مسيحيين مجهولين كانوا يعيشون في بلاد الشام حتى ذلك الحين. فالمنطقة كان يعيش بها عدد كبير من المسيحيين الذين كانوا مقربين جداً من السلطة الأموية التي اتخذت من الشام طوال فترة سيطرتها قاعدة عسكرية وسياسية. ولعل هذا ما يدلّ عليه سند النص الإسباني وما يذهب إليه Sourdel[3]. ومن المحتمل أيضاً أن العناصر التي كتبت هذا

(1) المرجع السابق، ص 124.

(2) Gaudeul, op.cit., p. 124.

(3) المرجع السابق، ص 126.

الجدال، أو التي دار بينها الجدال، ولكي تضفي على عملها صبغة أكثر أهمية وأكثر جاذبية نسبت ذلك إلى عمر بن عبد العزيز (99 ـ 101/ 717 ـ 720) وإلى ليو الثالث (99 ـ 124/ 718 ـ 741) وذلك باعتبار المكونات الثقافية والدينية والسياسية لكلا الرجلين بالتوالي في العالم الإسلامي والعالم المسيحي البيزنطي. ولا داعي للقول إن عمر يمثل ظاهرة خاصة للخليفة في العالم الإسلامي. كما أن لليو الثالث وزناً خاصاً داخل العالم البيزنطي.

أما الأسئلة التي يطرحها الباحث حول من كتب هذه المراسلات؟ وأين كتبت؟ وما هي اللغة الأصلية التي كتبت بها؟ وهل كتبت باللغة الإغريقية أم باللغة العربية؟ وإن كان كل من Jeffery[1] و Gaudeul[2] يؤكدان على الأصل الإغريقي للنص؟ وهل يمثل النص فعلاً مراسلات بين شخصين أم أنه جدال أُلّف في شكل مراسلات؟ كل هذه الأسئلة لا نعرف لها جواباً ولا حتى طريقاً للجواب.

ومن المحتمل أنه إذا ما اعتبرنا حجمي كل من الرسالة المنسوبة لعمر وتلك التي هي المنسوبة لليو الثالث والكيفية التي كتب بها كلا النصين، فنجد أن الأول قصير وعبارة عن مجموعة من استفسارات، أما الثاني فطويل جداً، بالمقارنة مع الأول، ومتعمق في تحليلاته وتفسيراته. فربما يبدو من هذا المنطلق أن النصوص كتبت في الأصل باللغة الإغريقية من قبل مؤلفين مسيحيين لهم اطّلاع عن الإسلام لأنهم ركزوا بشكل واضح وأطالوا فيما نسبوه إلى ليو الثالث، وربما كانوا مستقرين بالشام التي لم تكن بعيدة عن الأراضي البيزنطية حيث وجد الجدال بين المسيحية والإسلام مجالاً بالمنطقة منذ القرن الهجري الأول.

III. عمر بن عبد العزيز وأهل الذمة والنصوص المتوفرة حول الموضوع

كان العنصر العربي يمثل قمة الهرم الاجتماعي في المجتمع الإسلامي خلال

(1) Jeffery, **Ghevond's text**, p. 331.

(2) Gaudeul, **The correspondence**, p. 128.

القرن الأول الهجري وحتى سقوط الحكم الأموي. ولا شك أن هذه الصبغة ترجع إلى تفسير قديم طبع تاريخ هذه الفترة منذ أن نشر Julius Wellhausen في بداية هذا القرن (سنة 1902) دراسته حول: «تاريخ الدولة العربية وسقوطها». واستعمل الحكام الأمويون في البداية وقبل خلافة عبد الملك بن مروان واتّباعاً لسياسة سابقيهم، موظفين من فئات أهل الذمة رعايا البلدان المفتوحة الذين لم يتحولوا إلى الإسلام، أو من طبقة الموالي وهي الفئة التي تحولت إلى الإسلام من أهل البلاد المفتوحة، وبعبارة أخرى، هم المسلمون ذوي الأصل غير العربي. وكان أفراد هذين الطبقتين يستخدمون لتسيير المؤسسات الإدارية والمالية نظراً لخبرتهم القديمة في الميدان. والمثال الذي يتردد كثيراً في هذا المجال: اتخاذ معاوية لمنصور بن سرجون الرومي كاتباً له والذي حافظ على منصبه إلى غاية خلافة عبد الملك بن مروان[1]، وخَلَفه في ذلك ابنه سرجون، ثم حفيده منصور الذي عُرف بعد ترهبه بيوحنا الدمشقي.

غير أن الموالي ورغم تحولهم إلى الإسلام لم يكونوا يتمتعون وفي فترات متعددة بجميع الحقوق التي من الممكن أن يتمتع بها مسلم عربي داخل المجتمع. وهذا الأمر يلاحظ عند عمليات الفتح وعند توزيع العطاء، حيث نجد أن كلا «المواطنين» لا يعاملان بنفس المعيار. وأدى هذا الأمر إلى تطور خاص للبنية الاقتصادية لفئة الموالي، إذ انكبوا على العمل والاهتمام بموارد أخرى غير تلك التي تدرها عمليات الفتوح لتحسين وضعيتهم الاجتماعية الاقتصادية داخل المجتمع الإسلامي[2]. وعلى الرغم من ذلك فقد كان لهم دور هامٌ في التطور الحضاري للإسلام الوسيط.

أما عمر بن عبد العزيز فكان أهم عمل قام به لصالح الموالي هو إعادة توزيع

(1) الجهشياري: **كتاب الوزراء والكتاب**، بعناية عبد الله. إ. الصاوي، القاهرة، 1938، ص ص 15 و 19 و 20.

(2) دينيت: **الجزية والإسلام**، ترجمة فوزي فهيم جاد الله، الخرطوم، 1959، ص 73؛ عبد الأمير دكسن: **الخلافة الأموية**، بيروت، 1973، ص 80.

العطاء على هذه الفئة الاجتماعية من جديد[1]. وسمح لهم بالتالي بالحصول على مساواة اجتماعية مع مواطنيهم ذوي الأصل العربي الذين كان من الصعب عليهم تقبل فكرة المساواة.

أما فئة الذميين (أهل الكتاب) من الرعايا غير المسلمين الذين يعيشون تحت رعاية الدولة الإسلامية، فالروايات التاريخية التي تتوافر لدينا تتضارب عندما تتحدث عن وضعيتهم الاجتماعية خلال الحكم الأموي وبالضبط خلال فترة حكم عمر بن عبد العزيز، حيث ركّزت مصادر بحثنا حديثها عن الوظائف وعن اللباس. ولقد كان من بين أهم النتائج التي أسفرت عنها حركة التعريب التي مست الدواوين والنقود خلال خلافة عبد الملك بن مروان عزل عدد من الذميين الذين كانوا يعملون في الإدارة والمالية. وتم إبعاد هذه الفئة تدريجياً بعد أن ساهمت في تطور المؤسسات الإدارية والمالية. ولكن وعلى الرغم من ذلك ومنذ أن بدأت حركة التعريب قد يخيل إلينا أنه لم يعد هناك ذميون في المناصب الإدارية، إلا أننا نسمع بوجود عدد منهم يشغلون هذه المناصب بعد هذه الفترة. إذ يبدو أن التعريب لم ينتشر بسرعة، وتطلب الأمر الذي اتخذته دمشق انتظار بعض الوقت. ولهذا نجد، على سبيل المثال، المجوس الذين كانوا يتقنون الفارسية يتولون بعض المناصب الإدارية في خراسان عند ولاية نصر بن سيار[2]. وتفيد أوامر عمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الملك[3] ونصر بن سيار، السابق الذكر، الداعية لعزل الذميين عن مناصبهم الإدارية إلى مواصلة الاعتماد عليهم في هذا الميدان حتى بعد زمن من انتشار موجة التعريب، ويستمر ذلك خلال الحكم العباسي[4]. وقد

(1) ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، ج 5، ص 277؛ الطبري: **تاريخ**، ج 6، ص 561؛ ابن الجوزي: **مناقب عمر**، ص 53.

(2) الجهشياري: **الوزراء**، ص 38.

(3) الجهشياري: **الوزراء**، ص 43؛ وانظر كذلك البلاذري: **فتوح**، ص 149.

(4) ترتون: **أهل الذمة في الإسلام**، ترجمة حسن حبشي، القاهرة، دار المعارف، 1967، ص 19 ـ 21.

تكون مسألة إتقانهم اللغة العربية أحد العوامل التي أبقتهم في بعض هذه المناصب. ولكن يبدو أنه بدأ هنالك شعور لدى الفقهاء على الأقل بعدم استحباب استعمالهم في هذه المناصب، وبالاستغناء عن العناصر غير المسلمة في هذا الميدان.

وباعتبار ذلك نجد عمر بن عبد العزيز خلال فترة حكمه يأمر ولاته وعماله بإبعاد الذميين عن المناصب التي كانوا يشغلونها في الأجهزة الإدارية والأجهزة القريبة من السلطة. أو أنه أمر، على الأقل، بعزل ما تبقى منهم. وكانت الأوامر التي أرسلها الخليفة في هذا المجال توجيهية وتأسيسية. يورد الرواية التي تفيد ذلك كل من ابن عبد الحكم وابن الأثير. وبالاطّلاع على نص هذا الأخير تتضح لنا جلياً الزيادات التي تعرض لها النص الأصلي الذي وصَلَنا به عند ابن عبد الحكم؛ وهذه مسألة تتعلق بالمشكل المصدري والمنهجي للفترة التي ندرسها. ومن المحتمل أن ابن الأثير اعتمد، بدون شك، على ابن عبد الحكم في هذه الرواية. غير أننا لسنا ندري كيف أن هذا النص المتأخر أضاف في آخره اتّهاماً للذميين بعمليات الغش في عملهم. ومن الصعب أن نستطيع تتبع هذا الغش في الحياة العملية لهؤلاء[1].

يقول ابن عبد الحكم: «وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله: أما بعد: فإن المشركين نجس حين جعلهم الله جند الشيطان، وجعلهم: ﴿الأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً﴾[2]، فأولئك لعمري ممن تجب عليهم باجتهادهم لعنة الله ولعنة اللاعنين. وإن المسلمين كانوا فيما مضى إذا قدموا بلدةً فيها أهل الشرك يستعينون بهم، لعلمهم بالجباية والكتابة والتدبير، فكانت لهم في ذلك مدة فقد قضاها الله بأمير المؤمنين. فلا أعلم كاتباً ولا عاملاً في شيء من عملك على غير دين

(1) ابن عبد الحكم: **سيرة عمر بن عبد العزيز**، بعناية أحمد عبيد، القاهرة، 1927، ص 165؛ ابن الأثير: **الكامل**، الجزء 4، ص 165. ينبغي الإشارة في هذا المقام إلى أن Tritton يعتمد كلا الروايتين ولكن الغريب أنه لا يهتم إلا بالرواية المتأخرة لابن الأثير. أنظر **أهل الذمة في الإسلام**، ص ص 128 ـ 129.

(2) القرآن: سورة الكهف: الآية 99.

الإسلام إلا عزلته واستبدلت مكانه رجلاً مسلماً، فإن محق أعمالهم محق أديانهم، فإن أولى بهم إنزالهم منزلتهم التي أنزلهم الله بها من الذل والصغار، فافعل ذلك واكتب إلي كيف فعلت. وانظر فلا يركبن نصراني على سرج وليركبوا بالأكف، ولا تركبن امرأة من نسائهم راحلة، وليكن مركبها على إكاف، ولا يفحجوا على الدواب، وليدخلوا أرجلهم من جانب واحد، وتقدم في ذلك إلى عمالك حيث كانوا، واكتب إليهم كتاباً في ذلك بالتشديد واكفنيه، ولا قوة إلاّ بالله»[1].

هذه الرسالة تعد وثيقة تاريخية جد هامة حول الموضوع، فهي تشكل أساساً مرجعياً، سواء بالنسبة للتنظيرات الفقهية أو بالنسبة لمن يهتم بدراسة تاريخ هذه الفئة الاجتماعية.

بدأ عمر بالتركيز على بعض جوانب نظرة الإسلام للذميين. ثم أكد على التطور الذي عرفه الميدان الإداري حتى خلافة عبد الملك بن مروان الذي ينعته بـ «أمير المؤمنين» والذي تمثل فترة حكمه الأساس التاريخي الذي يرتكز عليه في إصدار هذه التعليمات التي تنسب له.

ومن جهة أخرى نجده يصرح رسمياً بالدور الريادي الذي لعبه الذميون في تطور المؤسسة الإدارية العربية الإسلامية. غير أنه يؤكد على أوامره بسياسة التعريب التي دشنت من قبل. ويستفاد أيضاً من هذه التعليمات أنه بعد عزل الذميين ينبغي تعويضهم ببساطة بموظفين مسلمين. وبعبارة أخرى يجب اختيار موظفين مسلمين بغض النظر عن أصلهم العربي أو غير العربي، فليس هناك أي تفضيل باعتبار الانتماء العنصري. وبالنتيجة قد يكون هذا النوع من التعليمات في صالح طبقة الموالي التي تتشكل جزئياً من أهل الذمة الذين يتحولون إلى الإسلام ومن ثم إشراك أفراد هذه الفئة بجانب العرب في دواليب الحكم والإدارة.

واستناداً على ذلك تم عزل عدد من الموظفين الأقباط عن مناصبهم وعوضوا بموظفين مسلمين[2]. ومن المحتمل جداً أن هذه العملية قد تم تطبيقها بشكل

---

(1) **سيرة عمر بن عبد العزيز**، ص ص 165 ـ 166.

(2) الكندي: **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، بعناية رفن كست، القاهرة، بدون تاريخ، ص 69؛ =

حاسم ومراقب في مختلف الولايات باعتبار المبادىء والأفكار الدينية لعمر وفي حقبة تاريخية كان يلعب فيها الدين دوراً أساسياً في العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ومما لا شك فيه أن هذه العملية لا تعدو أن تكون اتّباعاً لسياسة بقيت سارية المفعول منذ خلافة عبد الملك الذي أراد أن يحد من تسلط وتفوق غير المسلمين في هذا الميدان وذلك من أجل، بدون شك، إعطاء صبغة وتمييز خاصين للحضارة الإسلامية.

إلا أن الغريب في الموضوع، وكما سبقت الإشارة، هو أننا نعثر من حين لآخر في مصادر بحثنا على موظفين إداريين ذميين في فترةٍ لاحقةٍ على التي نتحدث عنها. ولا شك أن هنالك أسباباً كامنة وراء الاستمرار في تعيين هؤلاء الذميين في نفس المناصب التي سبق أن مُنعوا من توليها. والتساؤلات التي يطرحها الباحث لمحاولة إيجاد تفسير لهذا الوضع من الصعب إيجاد أجوبة أو تفسيرات مقنعة لها. ومما لا شك فيه أن هذه التساؤلات تكون أهم من رصد الأمثلة ـ كما يفعل Tritton[1] ـ للتدليل على استمرار تواجدهم في المناصب الإدارية عقب فترة التعريب وعقب إصدار أغلبية القرارات التي منعتهم في أوقات متعددة من تولي وظائف التسيير الإداري.

إن عملية عزل الذميين عن الوظائف الإدارية وعن تسيير أحد دواليب أجهزة الدولة لا شك أنه كانت وراءه عقلية خاصة. والأمر يتعلق بالعلاقة الاجتماعية التي كانت تربط الذميين بالمسلمين. فالذميون طبقة من عناصر الشعوب المغلوبة التي ساعدت أغلبيتها المسلمين الفاتحين في عمليات الفتح[2]، أما المسلمون فهم الأسياد الذين يعيش تحت سلطتهم وحمايتهم أهل الذمة. غير أن هؤلاء الأسياد اضطروا في أوائل عهدهم إلى الاعتماد على أفراد الشعوب التي فتحت أرضها لتنظيم إدارتهم وتنظيم جبايات الضرائب نتيجة للتطور الحضاري

= ترتون: **أهل الذمة**، ص 17 ـ 18، رغم اعتماده على نص ابن الأثير.

(1) **أهل الذمة في الإسلام**، ص ص 13 ـ 34.

(2) أنظر على سبيل المثال: البلاذري: **فتوح**، ص 143؛ وكذلك النصوص التي تتعلق بفتح الشام ومصر والأندلس.

الذي كانت تعرفه المناطق الساسانية والبيزنطية. وعندما كان المسلمون منشغلين بالفتوح استطاعت طبقة الذميين أن تسيطر على دواليب العمل في هذا الميدان. ولعل الاعتماد على هذه الفئة التي كانت تستعمل لغتها، سواء الفارسية أو اليونانية أو القبطية في عملها قد شكل انزعاجاً لكل من السلطة والمجتمع. ولا شك أن هذا الأمر يمثل جانباً من الأسباب التي أدت إلى عملية التعريب. ولكن على الرغم من ذلك بقيت فئات من أهل الذمة تحتل في فترات متقاطعة بعض المناصب إما لأنها تعلمت اللغة وأصبحت تتقنها في عملها أو باعتبار بطء انتشار عمليات التعريب أو لسبب آخر نجهله. وأيا يكن السبب؛ فإنه مع تراجع أعداد الذميين في الديوان حلَّت محلهم فئة اجتماعية أخرى وهي الموالي (المسلمين غير العرب) تعمل عناصر كثيرة منهم في هذا الميدان.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل اتخذت إجراءات أخرى ضد حرية المواطنين الذميين وهذه الإجراءات التي تنسب إلى عمر بن عبد العزيز ـ وكذلك لعمر بن الخطاب ـ يتضح أنها مزعجة لهذه الطبقة الاجتماعية، كما أنها تثير استغراب الباحث: إن على الذميين أن يرتدوا ملابس تختلف عن التي يستعملها المسلمون، وعليهم أن يستعملوا طرقاً خاصة ومميزة عند ركوبهم دوابهم، وعليهم ألاّ يحملوا سلاحاً.

وحسب رواية ابن عبد الحكم: أصدر عمر بن عبد العزيز أوامر في هذا الشأن إلى جميع الولايات، فزيادة على النص السابق الذكر نجد: «... أن لا يمشي نصراني إلا مَفْروق الناصية ولا يلبس قَباءً ولا يمشي إلا بزُنّار من جلود، ولا يلبس طَيْلَساناً ولا سراويل ذات خَدَمَة ولا نعلاً لها عَذبَة ولا يوجدن في بيته سلاح»[1].

نمتلك إذن نصين قديمين: يتعلق الأول بالوظائف وبكيفية ركوب أهل الذمة على دوابهم؛ أما الثاني، فيتحدث عن اللباس وعن كيفية ظهورهم في الحياة العامة. وأول ما يلاحظ، سواء على هذا النص أو على سابقه هو عدم استعمال مصطلح «ذمي» واللجوء إلى كلمة «نصراني» رغم أن النص الأول

(1) سيرة عمر، ص 166.

يستعمل عبارة «أهل الشرك» عند الحديث عن الوظائف. وباعتبار ذلك وانطلاقاً من ظاهر الكلام يستفاد أن المسألة كانت موجهةً ضد النصارى. غير أنه إذا اعتمدنا أيضاً الروايات التي يوردها أبو عبيد[1] حول نفس الموضوع فنجدها تشمل جميع أهل الذمة ولا تخص منهم طائفةً دون أخرى. كما يتضح أنها ومن خلال أسلوبها وبمقارنتها مع روايتي ابن عبد الحكم لا تعدُ أن تكون تلخيصاً لهما، أو أنها تشكل ما تبقى في ذهن الرواة مما سمعوه حول الموضوع. ورغم ذلك يبدو من الأفضل التساؤل حول الأسباب التي جعلت رواة أبي عبيد لا يأتون أحدهم بجميع التفاصيل التي نجدها في روايتي ابن عبد الحكم؟!

لقد كان على أهل الذمة ـ حسب هذه الروايات ـ أو على النصارى ـ حسب ابن عبد الحكم ـ ألا يستعمل رجالهم عند ركوب دوابهم السروج وألا يستعمل نساؤهم الراحلة عند ركوبهم، وعلى الجميع استعمال الإكاف، أي البرْذَعَة. وعلى أهل الذمة ألا يفحجوا على دوابهم، أي ألا يقوموا بإرسال أرجلهم على ظهران الدواب من كلا الجانبين وعليهم إدخال أرجلهم من جانب واحد.

أما اللباس والهيئة التي عليهم الظهور بها في الأماكن العامة: فعليهم الظهور بناصية مفروقة، وعليهم عدم ارتداء القباء وهو لباس خاص عبارة عن ثوب مجتمع أطرافه. وأن يستعملوا في أواسطهم حزاماً من جلد وهو الزنار الجلدي، وألا يرتدوا طَيْلَساناً ـ أو طَيْلِساناً ـ والطيلس هو نوع من الأكسية أسود اللون وهو «فارسي معرب»، ولا يلبسوا سراويل ذات خدمة، وهي سراويل طويلة بها مخرج الرجلين إلى الكعبين، وألا يستعملوا نعلاً لها عَذَبَة، أي عليهم استعمال نعال عادية وغير مميزة، وليست لها شراك أو سيور مرسلة[2]، وأخيراً عليهم عدم حمل السلاح.

إن أدوات البحث التي توفر لنا هذه المعلومات نجدها تنسبها مرةً لعمر بن الخطاب ومرةً لعمر بن عبد العزيز. غير أن الأمر الذي يجعل الباحث في حيرة

---

(1) أبو عبيد: كتاب الأموال، بعناية حامد الفقي، القاهرة، 1353، ص 53.
(2) أنظر لسان العرب.

هو أن جميع هذه المادة نعثر عليها في كتابات تعد من أقدم و «أوثق» ما وصل إلينا به عن تاريخ القرن الأول الهجري. ونذكر هنا أبو يوسف وابن عبد الحكم وأبو عبيد القاسم بن سلام، إلا أن يحيى ابن آدم ينفرد لوحده وسط المصادر الفقهية ـ وهذا أمر غريب ـ بعدم إيراد أي شيء عن الإجراءات الخاصة بالألبسة، بل على العكس من ذلك نجده يخصص فصلاً للحديث عن «الرفق بأهل الذمة»[1]! والسؤال الذي ينبغي التأكيد على طرحه في هذا المجال هو: لماذا تم اتخاذ مثل هذه التدابير ضد أهل الذمة؟ وما هي المبررات التي أدت إلى ذلك؟ لا نملك إشارات ولا قرائن تمكننا من الاستدلال أو من توجيه تفسيرنا في سبيل معين. فهل تسبب أهل الذمة في إحداث قلاقل أو ساهموا في عملية شغب أزعجوا بها الأمن الداخلي، وكان رد فعل السلطة الإسلامية فرض إجراءات تسهل على رجال الشرطة والحرس ضبطهم والتعرف عليهم بسهولة، غير أن الأمر بقي مسكوتاً عنه وعرفنا فقط بالإجراءات المضادة له؟ إننا لا نجد لحد الآن في مصادرنا إشارات حول الموضوع. ولا يمكن أن نعتبر ثورة القبط التي اندلعت في مصر سنة 107هـ/ 725م في خلافة هشام بن عبد الملك من قبيل الفتن الداخلية التي أحدثها الذميون وذلك راجع إلى أن سبب هذه الثورة كان الزيادة في الضرائب المفروضة على الذميين بالمنطقة حيث استمع هشام لعامل خراجه بمصر عبيد الله بن الحبحاب[2].

ويمكن أن نفترض أيضاً باعتبار الصورة الهامة الإسلامية والتاريخية لكل من عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز اللذين ينسب إليهما إصدار هذه القرارات أنه قد تم في فترة غير محددة إرجاع إقرار هذه الإجراءات لكلا الرجلين من أجل إعطائها قاعدة تشريعية وتاريخية مقدسة. إن الأمر الواضح والذي لا مجال للشك فيه باعتبار أغلبية إن لم يكن جميع العهود والاتفاقيات التي تتوافر لدينا لحد الآن والتي أبرمها الفاتحون مع السكان المحليين، هو أننا لا نعثر في نصوص هذه المعاهدات على بند أو بنود خاصة تحدد الكيفية التي يجب على الذميين أن ينهجوها في لباسهم أو تمنعهم من حمل السلاح. ومسألة الرجوع

(1) ابن آدم: **كتاب الخراج**، بعناية أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1347، ص ص 74 ـ 77.
(2) الكندي: **كتاب الولاة**، ص ص 73 ـ 74.

إلى هذه العهود مهمة لأننا نستطيع من خلالها التعرف على السند التاريخي الذي انبثقت منه هذه التصرفات. ويمكن القول إن الأمر كان مستحدثاً باعتبار تصرفات الذميين غير أنه، وكما سبقت الإشارة، ليست لدينا دلائل قوية تتمسك بها في هذا المجال. ولعل هذا الغموض هو الذي يجعلنا وأغلبية الباحثين نظن أن بعض نصوص المعاهدات قد تمت كتابتها في فترات لاحقة على القرن الأول الهجري (الثامن الميلادي). وهذه هي الفكرة التي تبناها Caetani والذي شك في صحة نسبة عدد من بنود الاتفاقيات إلى خلافة عمر بن الخطاب[1]. وإذا كان العالم الأمريكي Dennett قد فند منذ وقت طويل بشكل موثق وقاطع الأطروحات التي بنى عليها Caetani كتاباته، فإن أمر هذه الألبسة التي تنسب إلى العمرين تجعلنا في حيرة.

يقول Dennett في بحثه القيم عن المالية الإسلامية في إحدى الفقرات التي تتعلق باللباس: «. . . وقد تكون الروايات الأخرى التي تتحدث عن الصلح والتي تتضمن شروطاً خاصة بلباس المسيحيين وزيهم ودق الأجراس والاحتفال بالأعياد وغير ذلك ـ قد تكون هذه الروايات متضمنة لإضافات من عهد متأخر، ولكن ليس هناك من سبب سليم يدعونا لأن نرفض هذه الرواية وألا نعتبرها صحيحة تماماً. إن شروطها تشمل نفس النقاط في صلح دمشق (البلاذري 121) وصلح بعلبك (البلاذري 130) وصلح الرقة (البلاذري 173) وصلح الرها (البلاذري 174). وهي مماثلة كذلك للشروط التي أوردها يوحنا النيقوي فيما يختص بالإسكندرية ويسلم الجميع بصحتها، وهي لا تختلف عن شروط بيت المقدس إلا في شرط السماح لليهود بالبقاء في الإسكندرية»[2]. إننا لا نملك لحد الآن أي دليل قوي ولو نسبياً ولا أية معلومة نستطيع بالاعتماد عليها أو على إحداها من الشك في صحة هذه الشروط، أو رفضها أو حتى قبولها. وأما إذا اعتمدنا نصوص روايات الصلح التي نجدها عند البلاذري والتي أشار

(1) دينيت: **الجزية والإسلام**، ص ص 33 و 34 و 111؛ ترتون: **أهل الذمة**، ص 127.

(2) دينيت: **الجزية والإسلام**، ص 111.

إليها Dennett فإننا لا نعثر على أي ذكر للباس[1]. وكل ما نعثر عليه هو الإشارة التي توجد في نص صلح الرقة والتي تنص على: «... ولا يظهروا ناقوساً ولا باعوثاً ولا صليباً! شهد الله»[2]. وربما يتعلق الأمر بعدم إظهار هذه المسائل خارج أماكن عبادتهم وبتحديد أماكن تواجدها. وقد يعني أيضاً عدم إظهار الصلبان فوق الثياب. وهذا النوع من الشروط كثيراً ما نراه يتردد بل إنه كان يطبق في الحياة اليومية في العالم الإسلامي ويتعلق الأمر بدق النواقيس وبعدم إظهار الصلبان أو بعدم الجهر بالتلاوات الدينية وقت الأعياد[3]. ولكن أين هو اللباس إذن في هذه المعاهدات؟!

تتوافر لدينا إشارة حول اللباس في خلافة الوليد بن عبد الملك من خلال نص لصلح عقده سنة 89هـ/ 708م مسلمة بن عبد الملك مع الجراجمة الذين كانوا يخلقون متاعب على الحدود للسلطة المركزية. وهذا النص الذي من الغريب أن لا يعيره Tritton اهتماماً، يفنّد لنا كل ما يتوافر لدينا حول ألبسة أهل الذمة وحول جانب من مسألة حمل السلاح: «... وعلى أن لا يكرهوا ولا أحد من أولادهم ونسائهم على ترك النصرانية، وعلى أن يلبسوا لباس المسلمين ولا يؤخذ منهم ولا من أولادهم ونسائهم جزية وعلى أن يغزوا مع المسلمين فينفّلوا أسلاب من يقتلونه مبارزة»[4].

هذه الرواية كما هي تطلعنا أولاً على أحد أنواع معاهدات الصلح التي كان

(1) بالنسبة لدمشق أنظر: ابن خياط: **تاريخ**، تحقيق أكرم ضياء العمري، دمشق، بيروت، 1988، ص 126؛ والبلاذري: **فتوح**، ص 127؛ وبالنسبة لبعلبك؛ البلاذري: **نفسه**، ص 136؛ وبالنسبة للرقة، البلاذري نفسه، ص 178؛ وكذلك ابن أعثم: **الفتوح**، بيروت، 1986، المجلد 1، ص 250؛ وبالنسبة للرها: البلاذري نفسه، ص ص 178 ـ 179، وابن أعثم، نفسه، ج 1، ص 252.

(2) البلاذري: **فتوح**، ص 178.

(3) ترتون: **أهل الذمة**، ص ص 111 ـ 116؛
Fattal A.: **Le statut légal des non-musulman en pays d'Islam**, Beyrouth, 1958, p. 100.

(4) البلاذري: **فتوح**، ص 165.

يبرمها الفاتحون خلال القرن الأول. وتجعلنا من جهة أخرى نتقبل فكرة وجود بعض البنود التي تتحدث بصفة عامة عن تحديد الزي. ولكن، وبشكل مغاير تماماً، هذا اللباس الذي كان على الذميين ارتداؤه يخالف تماماً كل ما اعتقده Dennett و Tritton و Fattal[1] وكل ما جاء عند الفقهاء ـ باستثناء ابن آدم الذي لم يتحدث عن الموضوع ـ وما يوفره لنا ابن عبد الحكم. فعوض إلزام الذميين بارتداء لباس مغاير للمسلمين كان عليهم استعمال نفس لباس المسلمين. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد فإنه يسمح لهم بحمل السلاح ـ عكس ما رأيناه حول الموضوع ـ والأكثر من هذا يمكنهم أن يغنموا متاع من يقتلونه مبارزة. غير أن الغريب في الأمر هو أنهم معفون لسببٍ نجهله من الجزية.

إن المسألة هنا لا تعدو أحد أمرين: إما أن هذه الرواية كما هي تفند لنا كل ما نتوفر عليه بخصوص الألبسة وحمل السلاح. أو أن هناك ظروفاً وملابسات خاصة باعتبار مسألة الإعفاء من الجزية، وهذه الحالة استثنائية ـ والاستثناء يدلل على وجود القاعدة ـ جعلت مسلمة يعقد معاهدة تتضمن هذه البنود مع الجراجمة[2]؟! ولكن هل كانت هنالك قاعدة؟

إن مسألة اللباس هذه تمثل فعلاً أمر محيراً للباحث. فلحد الآن لا نعثر في أدوات بحثنا على إشارة أو قرينة تتضمنها معاهدة أو معاهدات الصلح عند الأيام الأولى للفتح خلال القرن الأول باستثناء الرواية السالفة الذكر والتي أمدتنا بفكرة مغايرة تماماً ـ رغم أنها تتعلق باللباس ـ بالنسبة للموضوع الذي نبحث فيه وجعلتنا نتساءل هل كان على أهل الذمة الاقتداء بالمسلمين في لباسهم أم كان عليهم استعمال لباس مغاير كما تزعم الروايات المتوفرة عند أبي يوسف

---

(1) Fattal A.: **Le statut légal**, pp. 97, 98.

(2) يبدو أن الجراجمة كانوا يسببون مشاكل على الحدود للسلطة المركزية فارتأت هذه الأخيرة تفريقهم في شمال الشام، وعدم فرض الجزية عليهم وبقيت هذه الوضعية الضرائبية سارية المفعول حتى خلافة الواثق الذي أسقط عنهم الجزية بعد أن فرضت عليهم. البلاذري: فتوح، ص ص 165 ـ 166.

وابن عبد الحكم وأبي عبيد؟[1] ونفس الشيء بالنسبة لمسألة حمل السلاح. وتنسب الروايات تقرير هذه التدابير فقط إلى عمر بن الخطاب وإلى عمر بن عبد العزيز وهي لا تتردد إلا في مصادر رغم قيمتها التوثيقية تبقى قليلة. ولماذا لا ترجعها إلى الرسول مثلاً؟!

إن ما نستطيع فعله في هذه الحالة هو وضع عدد من الأسئلة تبقى وسابقتها للأسف بدون أجوبة: لماذا هذه التعليمات حول الألبسة وما هي المبررات التي أدت إلى اتخاذها وهل كانت سارية المفعول في جميع الولايات، وبعبارة أخرى هل اختص فرضها في منطقة معينة نتيجة لاعتبارات معينة؟

إن الأمر الواضح الآن والذي لا مجال للشك فيه باعتبار ما تذكره أغلبية إن لم يكن جميع العهود والاتفاقيات التي تتوافر لدينا والتي أبرمها الفاتحون مع السكان المحليين هو أننا لا نعثر في هذه النصوص على بند أو بنود خاصة تحدد الكيفية التي يجب على الذميين نهجها في لباسهم وفي تصرفاتهم ـ باستثناء نص الجراجمة ـ بل يتركز ما تنص عليه هذه المعاهدات على الجزية والمؤونة أو المساعدات التي على أهل البلاد تقديمها للجيش المسلم.

والمسلمون يكره لهم التشبه باليهود والنصارى وبالكفار والمشركين عامة. ولعله يبدو أن أهل الذمة الذين يعيشون تحت حماية السلطة الإسلامية هم الذين تأثروا بالوجود الإسلامي وأخذوا يلبسون نفس ثياب العرب المسلمين ويقلدونهم في بعض تصرفاتهم. وربما دعا هذا الأمر المسلمين، لأسباب نجهلها، لمنع الذميين من التشبه بهم. لكنّ هذا الاحتمال لا يعدو أن يكون محاولة للتفسير والذي قد لا يبدو مقنعاً. والأمر يفسر كذلك إذا ما استثنينا نص الجراجمة الذين كان عليهم في نص الصلح ارتداء نفس لباس المسلمين، وبعبارة أخرى التشبه بهم. غير أن الغريب هو لماذا منع الذميون من استعمال السروج ومن الركوب العادي على الدواب ومن حمل السلاح؟!!

(1) أبو يوسف، **الخراج**، ص ص 151 ـ 153؛ ابن عبد الحكم: **سيرة**، ص ص 165 ـ 166؛ أبو عبيد: **الأموال**، ص 53.

إذا كان الموضوع السالف الذكر يشكل نوعاً من المضايقات التي قد تحد من حرية تصرف أهل الذمة فإننا نجد مقابل ذلك روايات عديدة ومتنوعة تزيد من إثارة الشكوك حول وجود تلك المضايقات. وهذه الروايات تتحدث عن حسن المعاملة التي كان يتلقاها الذميون في خلافة عمر بن الخطاب[1] وفي خلافة عمر بن عبد العزيز اللذين تنسب لهما إصدار القرارات السالفة الذكر، حيث نجد أفراد هذه الطبقة يعاملون معاملة طيبة باعتبارهم رعايا لهم حقوق وواجبات تجاه السلطة الإسلامية.

أما في خلافة عمر بن عبد العزيز فإن مصادر البحث التي استعملناها حول التعليمات التي ندرسها، توفر لنا صورة واضحة حول العلاقة الطيبة التي كانت تربط الخليفة شخصياً مع رعاياه من الذميين الذين كانوا يقدمون له هدايا ومظالم. وهذه الأخيرة كان ينظر فيها عمر وكانت تنتهي لصالحهم لأنهم كانوا أصحاب الحق فيها[2].

وإذا ما أردنا سياقة بعض الأمثلة في موضوع العلاقات هذه فأول مسألة تثير الانتباه أن عمر كان يرمي إلى إعادة جزء من المسجد الجامع بدمشق للمسيحيين ليتمكنوا من إعادة بناء كنيسة لهم بالمكان. وسبب ذلك هو أن الوليد بن عبد الملك عندما أراد إعادة بناء وتوسيع المسجد الجامع بدمشق استولى واستغل جميع مساحة كنيسة القديس يوحنا من أجل إنهاء مشروعه. وقام بهذا العمل بعد أن استنفذ جميع الحلول السلمية لإقناع النصارى بتسليمه الكنيسة. وعند تقديم الشكوى لعمر كان لا بد في مثل هذه الحالات ـ وهذا ما قام به الوليد حينما اطّلع على أن الكنيسة تبقى في ملكية النصارى ـ الرجوع إلى المعاهدة التي أبرمها الفاتحون عند دخولهم المدينة مع أهالي دمشق لأن المعاهدة تمثل الأساس المرجعي الذي باعتباره فتحت

---

(1) ابن آدم: **كتاب الخراج**، ص ص 74 ـ 76؛ أبو عبيد، ص ص 126 ـ 127.

(2) ابن عبد الحكم: **سيرة عمر**، ص 113؛ أبو عبيد: **كتاب الأموال**، ص ص 152 ـ 153؛ البلاذري: **فتوح**، ص 130؛ الآجري: **أخبار أبي حفص عمر بن عبد العزيز**، بعناية عبد الله عسيلان، بيروت، 1980، ص 58؛ ابن عساكر: **تاريخ**، ص ص 40 ـ 41؛ ابن الجوزي: **مناقب عمر**، ص ص 69 ـ 70.

وخضعت المدينة.

أثار قرار عمر القاضي بإعادة الكنيسة لأصحابها حفيظة وغضب الدمشقيين المسلمين الذين اجتمعوا على الوقوف ضد قرار الخليفة، وكونوا طرفاً ثالثاً لحل المشكل إذ استطاعوا التوصل إلى اتفاق مع مواطنيهم المسيحيين وإلى تراضٍ مفاده أن يحصل مسيحيو دمشق على جميع كنائس غوطة دمشق التي يمتلكها الفاتحون باعتبار أنها فتحت عنوة ومقابل ذلك تنازلوا عن المطالبة بكنيسة القديس يوحنا التي تحولت إلى المسجد الجامع[1].

كما تتوافر لدينا روايات تتحدث بطرق مختلفة عن العلاقة الطيبة التي كانت تربط الخليفة بالذميين وهذا ما يؤكد عليه حتى Ghevond المؤرخ الأرميني غير المسلم[2]. ونورد في هذا المجال أيضاً أن عمر بن عبد العزيز كان يقيم لمدة طويلة وحتى آخر أيامه بخناصرة بالقرب من أحد الأديرة الذي يسمى دير سمعان، حيث يوجد قبره. ويقال إن أهل الدير أرادوا إهداء موضع القبر لخليفتهم إلا أنه فضل شراءه منهم[3]. والأكثر من هذا أنه يقال إن عمر وظف عطايا لأهل الذمة بعد أن تم توزيع الأموال على المسلمين[4]، هؤلاء الذميون الذي يزعم أنهم أجبروا على ارتداء ملابس خاصة والركوب على دوابهم بشكل خاص! وبالنتيجة هل كان عمر بن عبد العزيز يستعمل استقامته وأمانته ـ كما هو معروف عنه ـ عندما كان ينظر في مظالم أهل الذمة بينما كان يرى أن عليهم الالتزام بعدد من المضايقات؟ يبدو بوضوح أن هذا الأمر لا يستقيم أمام ما سقناه من قبل والعلاقات الطيبة التي كانت تربطه بأفراد هذه الفئة الاجتماعية.

---

(1) أبو عبيد: **الأموال**، ص 153؛ البلاذري: **فتوح**، ص ص 131 ـ 132؛ ابن عساكر: **تاريخ**، ج 2، ص ص 22 و 40 ـ 44؛ ترتون: **أهل الذمة**، ص 40.

(2) **Histoire des conquêtes arabes,** p. 97.

(3) ابن سعد: **الطبقات**، ج 5، ص ص 298 ـ 299؛ ابن عبد الحكم: **سيرة**، ص 114؛ الأزدي: **تاريخ الموصل**، بعناية أ. م. حبيبة، القاهرة، 1967، ص 4؛ الأصبهاني، **حلية الأولياء**، القاهرة، بدون تاريخ، ج 5، ص 253؛ ابن الجوزي: **مناقب عمر**، ص 105.

(4) ابن سعد: **الطبقات**، ج 5، ص 276؛ ابن عبد الحكم: **سيرة**، ص 67.

ومن جهة أخرى، هل عمد الفقهاء إلى إعطاء صبغة مقدسة لأفكارهم ومبادئهم بإسناد تلك الإجراءات إلى عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز؟ هذا الاتجاه قديم وهو تفسير كلاسيكي لم يعد منذ زمن يصمد أمام نتائج البحث الجيد الذي قام به العالم الكبير Dennett. غير أننا نتساءل في هذا المجال عمن أسند هذه الإجراءات للعمرين وما هي الأسباب التي جعلته يسندها إليهما؟

من جهة أخرى تتوافر لدينا إحدى روايات معاهدة صلح الجراجمة السابقة الذكر التي تنص على أن يرتدي الذميون نفس لباس المسلمين. وضمن هذا الإطار نورد روايتين: الأولى لابن عبد الحكم، عبارة عن رسالة لعمر بن عبد العزيز يمنع فيها النصارى من لباس الطيلسان: «... ولا يمشي إلا بزنار من جلود ولا يلبس طيلساناً ولا سراويل ذات خدمة...»[1]؛ أما الثانية فيوردها ابن قتيبة يفهم منها أنه بإمكان الذميين استعمال الطيلسان: «... دع لأهل الخراج من أهل الفرات ما يتختمون به الذهب ويلبسون الطيالسة ويركبون البراذين وخذ الفضل»[2].

إن هذا النوع من المادة التاريخية يؤكد لنا أن عملية عزل الذميين عن الوظائف الإدارية والقريبة من السلطة أمر ينطبق مع السياسة التي نهجتها السلطة المركزية الأموية لتعريب الدواليب الإدارية والمالية. غير أن إسناد تعليمات رسمية إلى عمر بن عبد العزيز ـ أو إلى عمر بن الخطاب ـ تتضمن أوامر بإجبار أهل الذمة على استعمال زي خاص يختلف عن زي المسلمين وركوب الدواب بشكل مغاير عن المسلمين؛ كل تلك مسائل لا تثبتُ أمام النقد التاريخي للمصادر.

(1) ابن عبد الحكم: **سيرة**، ص 166.
(2) ابن قتيبة: **عيون الأخبار**، القاهرة، 1925، ج 1، ص 53.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حقبة الحروب الصليبية والوضع على طرفي المجابهة التاريخية

شمس الدين الكيلاني

لعل الحروب الصليبية، التي سمّاها مؤرخونا العرب بحروب الفرنجة لم تكن سوى رد الغرب على الفتح العربي ـ الإسلامي في القرن الثامن الميلادي الذي اخترق قلب أوروبا، وسيطر من خلاله المسلمون على شواطىء المتوسط. وهي بالمساحة التي أخذتها من التاريخ ستفتح المجال واسعاً للمجابهات التاريخية، والتبادلات والتأثيرات الكبرى بين الشرق والغرب.

فالحضارات كما يذهب بروديل «إنما تقوم على مزيج من عدم الثقة والكراهية، مع التضحية والإشعاع، وتكديس للثروات الثقافية، وميراث للذكاء. فإذا كان البحر المتوسط مديناً بحروبه لهذه الحضارات؛ فإنه مَدينٌ لها أيضاً بمبادلاته العديدة وتقنياته وأفكاره وحتّى معتقداته»[1].

لعل الحقبة التي يؤرخ لها رسمياً بقرنين، تبدأ بسيطرة الفرنجة على القدس عام 1099م وتنتهي باسترجاع عكا، آخر معقل للفرنجة عام 1291م ـ تكشف من واقع نتائجها النهائية عن اختلالٍ لموازين القوى لصالح العرب على الصعيد العسكري، بالإضافة للمستويات الأخرى للحضارة. إلا أن التطور اللاحق على طرفي المتوسط سيذهب بمسارات التطور باتجاهات أخرى غير متوقعة. إذ منذ القرن الثالث عشر ستتبلور بذور النهضة في الغرب، إن على المستوى

---

(1) فرنان بروديل: البحر المتوسط، المجال والتاريخ. ترجمة يوسف شلب، وزارة الثقافة، دمشق، 1990، ص 131.

الثقافي، أو مستوى بناء الدولة، بينما سيستمر العرب في ظل العسكرتاريا المملوكية، وعندما يرث العثمانيون سلطتهم فلن يستطيع هؤلاء، على الرغم من تفوقهم العسكري، أن يبلوروا سلطةً، ومؤسسات سياسية، وقانونية، وشكلاً مناسباً للمشاركة الشعبية، أو أن يخلقوا إطاراً للتقدم الذهني والتقني ليجاروا ما كان يجري ببطء ولكنه مستمر على الجهة الأوروبية. وسيظهر التباين الحضاري لصالح الغرب جلياً في نهاية القرن الثامن عشر، مما سيقودنا إلى التمزق والاستتباع حيث مآله النهائي احتلال الأرض العربية، وكأننا أمام دورة جديدة من هجوم الفرنجة.

1 ـ أوضاعنا وأوضاعهم عشية الحملة الصليبية

بدأ الضعف والتدهور يصيب الدولة العباسية بعد المعتصم الذي دشّن عادة استبعاد العرب من «ديوان الجند»، إذ كان فيما يخص بناء الدولة الداخلي: استبعاد العرب من الجيش، الركود، والتزمت الفكري، أو ما أصابها من تفكك، وتقلص رقعة سيطرتها، مما أدى بالنهاية لوقوع الخلافة العباسية نفسها تحت الوصاية البويهية (945 ـ 1055). واستقل الأخشيديون في مصر والجزء الأكبر من بلاد الشام حتى طرابلس (935 ـ 969). واستقل الحمدانيون في شمال الشام والموصل، وتنازعوا ـ وهم العرب ـ مع البويهيين والأخشيديين والروم. ومع السيطرة الفاطمية على مصر وقسم من بلاد الشام على حساب الأخشيديين؛ انقسم العالم الإسلامي طوال قرنين (969 ـ 1171) بين خلافتين ومذهبين. ثم ما لبث الفاطميون أن بسطوا سطوتهم إلى دمشق وأزاحوا (أفتكين) المغامر التركي الذي ألحق نفسه بالبيزنطيين. ثم سيطروا على حلب (1015)، إلى أن استردها (صالح بن مرداس) الذي ظل ورثته يحكمونها من سنة 1023م لغاية 1079[1].

---

(1) راجع سعيد عبد الفتاح عاشور: الحركة الصليبية، الجزء الأول، طبعة أولى، مكتبة الأنجلو المصرية، 1963، ص 63 ـ 70.

وبعد أن أهّلت ظروف القرن العاشر الميلادي للبيزنطيين لأن يكونوا في موقع الهجوم بالنسبة للعالم العربي ـ الإسلامي الممزق، ظهرت قوى الأتراك السلاجقة في الشرق فغيروا الوضع لصالح الشرق الإسلامي إلى حين.

استطاع السلاجقة وراثة الغزنويين، واستولوا بقيادة طغرل بك على نيسابور (1038) وعلى أصبهان (1050)، ثم واتتهم الفرصة، عندما استنجد بهم الخليفة العباسي، لإنقاذه من الوصاية البويهية، فتحققت بتلبيتهم لهذا النداء وحدة المسلمين في إيران والعراق تحت ظل الخلافة العباسية، والسلطنة السلجوقية «التي تجاهر برغبتها في أن تعيد إلى الإسلام تالد مجده»[1].

وتبدل الموقف للمسلمين ـ كما يقول رنسيمان ـ في الوقت الذي بدأ فيه الضعف والركود يعتري بيزنطة في القرن الحادي عشر. فأوغل السلاجقة في الأراضي البيزنطية حتى ملازكرد (مانزكرت) التي تُعتبر معركةً فاصلةً في التاريخ حيث انهزم البيزنطيون أمام ألب أرسلان / 1070م/ وهي «أشد ما وقع في التاريخ البيزنطي من كوارث حاسمة»[2]. ولم تقم للروم مذ ذاك قائمة، وبعدها لم ينفك أباطرة بيزنطة يوفدون البعثات إلى الغرب يرجون الدعوة للحروب المقدسة.

ويبدو أن ملكشاه (1072 ـ 1092) الذي خلف ألب أرسلان واتته فكرة إقامة خلافة عباسية تستند على العنصر التركي، فزوّج ابنته للخليفة المقتدي فأنجب هذا الزواج طفلاً (جعفر) يحمل الدم العربي والتركي، إلا أن اغتيال الوزير الكبير / نظام الملك/ الذي يحمل نفس الفكرة، ثم موت ملكشاه عام / 1092/ [3] قضى على هذا المشروع، بل دفع إلى انهيار وتفكك الدولة ـ الامبراطورية السلجوقية.

(1) أمين معلوف: الحروب الصليبية كما رآها العرب. ترجمة د. عفيف دمشقية، دار الفارابي. بيروت، طبعة ثانية، 1993، ص 27.

(2) ستيفن رنسيمان: تاريخ الحروب الصليبية، السيد الباز العريني: دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الأول، ص 100.

(3) راجع سعيد عبد الفتاح عاشور: الحركة الصليبية، مرجع سابق، ص 109.

فلم تحلّ سنة 1096 عشية الحملة الصليبية الأولى، إلاّ وكانت دولة السلاجقة قد انقسمت إلى خمس ممالك متنافسة، سلطة بركياروق على أصبهان وبغداد، وأبو الحارث سنجر على خراسان وما وراء النهر، ومملكة حلب عليها رضوان بن تتش (1095 ـ 1113) ودمشق وعليها أخوه دقاق بن تُتُش (1095 ـ 1104)[1] وأخيراً سلطنة سلاجقة الروم وعليها قليج أرسلان بن سليمان بن قطلمش. بالإضافة إلى ذلك فإن دانشمند التركماني حقق استقلالاً ذاتياً، والتركي (ياغي سيان) على أنطاكية، وعلى الموصل الأتابك كربوغا. بل وصل هذا التمزق والشقاق إلى الحد الذي عرض فيه الفاطميون على الفرنجة، عشية الحروب الصليبية أن يغنم الفرنجة شمال الشام، على أن يأخذوا هم فلسطين[2].

وهكذا، فحينما كان البابا أوربان الثاني يدعو إلى الحملة الصليبية كان الخطر الإسلامي في آسيا، شأنه شأن الخطر الإسلامي في إيطاليا وأسبانيا من قبل ـ كما يشير إلى ذلك كاهن ـ كان في طريقه إلى الزوال[3].

لذا يصح ما قاله ابن الأثير /اختلف السلاطين فتمكن الفرنج من البلاد/.

إلا أن هذا التمزق السياسي في حدوده القصوى، لم يخفِ الطابع المتحضر للمجتمع الأهلي في بلاد الشام وما بين النهرين ومصر. فالحياة المدينية كانت ما تزال عامرةً رغم ما أصابها، والحياة الزراعية مزدهرة، والحياة الثقافية غنية رغم هذا التشتت المبين وانقياد المجتمعات العربية لعساكر غرباء، وانتشار الإقطاع العسكري، والرق المنزلي والحرفي، وزيادة دور البداوة. في هذا الوقت (القرن الحادي عشر) كانت أوروبا «ما تزال منطقةً جغرافية لم تتشكل بعد

(1) راجع عن الخلاف بين رضوان ودقاق عند سهيل زكار: مدخل إلى الحروب الصليبية، دار الأمانة، مؤسسة الرسالة، بيروت 1972، ص 233 ـ 234. وراجع أمين معلوف: الحروب الصليبية، ص 43.

(2) راجع ستيفن رنسيمان: تاريخ الحروب الصليبية، مصدر سابق، ص 100.

(3) راجع كلود كاهن: الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة أحمد الشيخ، ط. سينا للنشر، القاهرة، طبعة أولى 1995، ص 86.

على المستوى السياسي، كما أنها كانت مجرد منطقة ريفية متخلفة بالقياس إلى كل من العالم البيزنطي والعالم العربي»[1].

حتى قبل أن تسقط روما في القرن الخامس الميلادي في البرابرة، فإن الغرب بكامله، إذا وضعنا خارجاً شمال أوروبا الذي لم تصله المدنيةُ بعد، رزح تحت ركود شامل نال من حياته الروحية والمادية، ولم يستطع استدراك هذا التأخر، على الرغم من جهود الامبراطورية الميروفنجية (481 ـ 716م) الذين أعلنوا ولاءهم لبيزنطة، والجهود اللاحقة للامبراطورية الكارولنجية، الذين توج البابا ليو الثالث زعيمهم الأكبر شارلمان (800م) امبراطوراً (للامبراطورية الرومانية المقدسة)، محيياً بذلك ذكرى الامبراطورية القديمة؛ مدخلاً بذلك فرنسا، وقسماً من أسبانيا، وإيطاليا في دائرة السلطة الامبراطورية مع السلطة الروحية لكنيسة روما. ولكن، ومع موت شارلمان سيغدو التاج الامبراطوري بلا معنى: يتقاسم أولاده الثلاثة السلطة، وعلى أجزائها الثلاث ستقوم الممالك الأوروبية الحديثة، فيما بعد[2].

وسرعان ما انتزع العرب ـ المسلمون غرب المتوسط بكامله، واندفع النورمانديون من الشمال، والمجريون من الشرق، فضلاً عن الصقالبة على التخوم الشرقية.

إن ظهور الهنغاريين، والاضطراب في ألمانيا، وإيطاليا واللورين وبورغونديا والشمبانيا، واستقرار النورمانديين في فرنسا (911م) وانكلترا، قبل دخولهم إيطاليا الجنوبية على حساب المسلمين، يضاف إليها آلام الحروب الأهلية، والسلالية سيدفع بالغرب نحو التدهور. وإذا كان صعود أوتو الأكبر (936م) وريث الامبراطورية الرومانية المقدسة قد خفَّف من هذه الفوضى الهائلة في ألمانيا،

(1) قاسم عبده قاسم: ماهية الحروب الصليبية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 149، 1990، ص 58.

(2) هـ. أ. ل. فشر: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ت. محمد مصطفى زيادة والسيد الباز العريني، دار المعارف بمصر، طبعة رابعة، 1966، ص 95.

ففي فرنسا وإيطاليا ظل الخطر والخوف يلف الطرقات الكبرى. إذ تقلصت الحياة إلى الحدود الداخلية للإقطاعية الريفية، وتمركزت حول مسكن الأمير والدير[1] وتراجعت التجارة، إذ أصبح الاستهلاك والإنتاج محليين، يحققان بالكاد الكفاية الدنيا للعيش. وتوسعت الأراضي البور حتى غطت الغابات ثلثي غاليا، وكل ألمانيا الوسطى، والسهول المنخفضة. ومن الطبيعي أن يترافق هذا البؤس الشامل مع انتشار الأوبئة القاتلة، والاضطرابات، ناهيك عن انخفاض الحياة الأخلاقية والدينية التي جنحت نحو الخرافة. وفي وضع كهذا يصبح الحديث عن الحياة الفكرية ضرباً من الخيال؛ إذ صارت الثقافة قاصرةً على ثقافة الأديرة.

كانت أوروبا في حالة بؤسٍ حضاري شامل، بالمقارنة مع الشرق المسلم، لكنها وجدت ما يجمعها في القرن الحادي عشر الميلادي حول هدف واحد: غزو الشرق، وتحرير القدس. واستطاعت أن تؤلّف ما بين مصالحها المتنابذة إلى حد كبير في ظل المعركة الكبرى تلك. لم يمنع الجفاء بين الأمبراطور هنري الرابع والبابا من مساهمة ألمانيا، وكان هناك رينانيون وأنجليز وإيطاليون، وإن كانت الغلبة فيهم للفرنسيين، وقاد النورمانديين بوهمند الترانتي تحدوهم الأحلام الغابرة التي لم تكن لها بالقدس ـ كما يقول كاهن ـ إلاَّ صلة واهية. أما البندقية وجنوه وبيزا، التي ما كانت الحرب لتنجح لولا مساهماتها البحرية، فقد كان يتنازعها جميعاً الطمع للحصول على كنوز الشرق، وعلى موانىء الشرق اللازمة لتجارتهم البحرية[2]. وأهم ما كان يشغل بال البيزنطيين هو استرجاعهم ما فقدوه عند السلاجقة، وعندما اختلفت خططهم حول أنطاكية، توقفوا عن المشاركة المباشرة[3]. ودخلت الجماهير البائسة تحت

---

(1) راجع نور الدين حاطوم: تاريخ العصور الوسطى، دار الفكر الحديث، لبنان، الجزء الأول، طبعة أولى 1967، ص 858 ـ 859.

(2) راجع كلود كاهن: الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، مصدر سابق، ص 94 ـ 95.

(3) يقول جوزيف نسيم يوسف: «أما البيزنطيون فلم يكونوا يهدفون إلى غزو أورشليم وتخليص كنيسة القيامة، بقدر ما كانوا يهدفون إلى استرداد الأملاك التي اقتطعها من دولتهم السلاجقة. =

راية الصليب لنيل الجنة السماوية والغفران، وتخلصاً من بؤسهم الأرضي وطلباً للجنة الأرضية الموعودة في خيرات الشرق الخرافية التي حلموا بها.

ربط ابن كثير بنباهة بين الحملات الصليبية في الشرق، وحملاتهم على الأندلس، وكأن ما يجري في الأندلس ما هو سوى مدخل لحروبهم في الشرق. فسقوط طليطلة (1085م) ما كان يفصله سوى عشرة سنوات عن إعلان البابا أوربان الثاني رسمياً بدء الحروب الصليبية (1095م). وقد أسهم الصليبيون الوافدون من انكلترا وألمانيا في استرداد لشبونة[1]. وكان ميدان المعركة يشمل المغرب والمشرق العربي، وأصبح الصراع شاملاً بين حضارتين[2]. ولعل التفكير بحرب صليبية شاملة تبدأ من الأندلس وصقلية وتنتهي بالقدس نضجت كفكرة منذ البابا غريغوري السابع. وتسلم البابا أوربان الثاني (1088) من بعده، زمام المبادرة. فذهب باتجاه تنفيذ مخطط شامل للانقضاض على الشرق العربي تصبح فيه «مسألة إنشاء دولة لاتينية في سورية وفلسطين.. من شأنها تأسيس قاعدة نفوذ لاتينية رومانية في المشرق.. وما كان قد بدأ إنجازه في صقلية وأسبانيا لزم أن يشمل فلسطين»[3].

وقد واتت الفرصة متنفذي الغرب، وفي مقدمتهم البابا بعد خسارة بيزنطة في معركة مانزكرت التاريخية، ، ليرفعوا شعار نجدة بيزنطة والاستيلاء على بيت

= وخصوصاً أنطاكية»؛ العرب والروم واللاتين في الحرب الصليبية الأولى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص 75.

(1) سعيد عبد الفتاح عاشور: الحركة الصليبية، مصدر سابق، ص 75.

(2) فقد تراءى لأوروبا ـ كما يقول رنسيمان: «أن الإمارات الصليبية بالشام لم تقم، فيما يبدو، إلا لتؤلف الجناح الأيسر لحملة صليبية لقتال المسلمين على امتداد البحر المتوسط. أما الجناح الأيمن فكان أسبانيا»؛ تاريخ الحروب الصليبية، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 68. راجع أيضاً مخائيل زابروف: الصليبيون في الشرق، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، موسكو 1986، ص 26. حيث يقول: «كانت حروب الفرسان الفرنسيين في أسبانيا حروباً صليبية قبل الحروب الصليبية من حيث الشعارات ومن حيث الألبسة والرايات ومن حيث المضمون».

(3) كلود كاهن، الشرق والغرب.. مصدر سابق، ص 82.

المقدس آملين السيطرة على المشرق العربي، وإرجاع بيزنطة وكنيستها إلى حظيرة روما وهي التي انفصلت عنها كنسياً عام 1054م.

2 ـ الحرب والسلاح

تقدمت الجحافل الاقطاعية الأوروبية الضخمة باتجاه القسطنطينية 1096م في أربعة جيوش، وبعد عبورهم البوسفور استولوا مع البيزنطيين على /نيقية/ عاصمة السلاجقة، فأعادوا إلى بيزنطة شواطىء آسيا الصغرى، ثم اخترقوا الطريق إلى /قونية/ وأنطاكية التي استولوا عليها بعد حصار مديد ومقاومة بطولية.

بعد المذبحة المروعة التي أقاموها في أنطاكية، أكملوا مشوارهم الدامي نفسه في /الرها/، وختموه في القدس (1099). «احتفلوا بانتصارهم بارتكاب مجزرة تعز على الوصف ثم ضربوا بوحشيةٍ المدينة التي يزعمون إجلالها»[1]، وطردوا منها جميع كهنة الطقس الشرقي، بعد أن أخضعوهم للتعذيب للحصول على صليب الصلبوت. وبعد أشهر من الحصار، دخلوا طرابلس (1109م) خاب خلالها أمل المدينة الباسلة في نجدة الأشقاء، فخرب الغزاة مدينة المصوغات والمكتبات والبحارة البواسل والقضاة والمثقفين وأتلفوا مئة ألف مجلد كانت في دار العلم، ومعظم الأهالي بيعوا أو أبيدوا. أعقبوها بمذبحة ببيروت وصيدا على سبيل العبرة[2].

وانتصر الغرب لوحدته العسكرية ـ السياسية، في المرحلة الأولى على الرغم من تخلفه الحضاري على «الشرق بمدنه التجارية الكبيرة والمتطورة في الميدان الاقتصادي أكثر من الغرب، القروي أساساً»[3].

(1) أمين معلوف.. الحروب الصليبية.. مصدر سابق، ص 78.
(2) المصدر السابق، ص 112 ـ 113. راجع أيضاً كلود كاهن، ص 112.
(3) ميخائيل زابوروف: الصليبيون في الشرق، مصدر سابق، ص 38. راجع أيضاً عن تفوق العرب الحضاري. ج.ل. أبو لغد: النظام العالمي في القرن الثالث عشر، الاجتهاد، العدد السادس والعشرون والسابع والعشرون، السنة السابعة، بيروت، ص 224.

لن يستقر الصليبيون كثيراً في المستعمرات الأربع التي تقاسموها فيما بينهم: الرها، وأنطاكية، وطرابلس، وبيت المقدس. سرعان ما يستفيق العرب من هول الكارثة، عندها ستصبح صرخة قاضيي دمشق وحلب بمثابة صوت الأمة، وستغدو راية الجهاد مشروعاً سياسياً لها يقوده السلاجقة والأيوبيون والمماليك. سيتصدر الأتابك عماد الدين الزنكي طريق الجهاد والوحدة، على الرغم من دوره في إفساد خطط الخليفة (المسترشد بن المستظهر) في تجديد الخلافة وتحسين دور العرب في إدارتها. وانطلاقاً من /1140م/ تقريباً سيعطي الزنكي السلطة الوزارية لقادة عسكريين عرب وأكراد، وبعد ضمه حلب عام /1128م/ إلى الموصل وتوحيده شمال سوريا سيقود المسلمين إلى الاستيلاء على الرها /1144م/ تلك المدينة التي تتحكم بعقدة مواصلات حلب ـ الموصل بغداد ـ سلاجقة الروم، وسيحفظ للأرمن والسريان كنائسهم في حين سيدمر كنائس الصليبيين الكاثوليك[1]. وتوافقاً مع هذه الفترة نفسها يبادر الموحدون في توحيد المغرب العربي لمواجهة المخاطر التي تحيق بالأندلس، ولتجاوزات النورمانديين مما جعل الوضع بكامله يتحول بمساره العام لصالح العرب. ولن يجني الغرب من حملتهم الثانية بقيادة /لويس السابع وكونراد الثالث/ الذين حاولوا الرد بها على هزيمة الرها، سوى الفشل على أبواب دمشق، بل ستسرِّع هذه الحملة من إنجاز وحدة سوريا بانضمام دمشق إليها /1154م/ في عهد نور الدين بن عماد الدين زنكي وخليفته.

وتركزت جهود نور الدين زنكي بعد ذلك على ضم /مصر/ للجهود العربية الإسلامية لاقتلاع العدوان (الصليبي) واسترجاع بيت المقدس. وقد واتته الفرصة مع انتشار الفوضى الشاملة وانتشار الخلافات في قمة السلطة الفاطمية إلى الدرجة التي يطلب فيها الوزير شاور/ المساعدة من الفرنجة ـ وهي على كل حال ليست المرة الأولى ـ وسيطلب الخليفة الفاطمي بدوره النجدة من نور الدين الذي سيسارع من فوره إلى إرسال شركوه وابن أخيه صلاح الدين إلى مصر. سيتم القضاء على شاور، وعلى الخطر الفرنجي، وتعاد مصر رسمياً إلى طاعة

---

(1) سعيد عبد الفتاح عاشور: الحركة الصليبية، الجزء الثاني، طبعة أولى، 1963، ص 607.

الخلافة العباسية عام 1171، ومن تلك اللحظة التي دخلت فيها مصر قلب الجبهة المشتركة للحرب المقدسة ضد الفرنجة يكون الباب قد فتح لتحرير القدس.

صلاح الدين الذي خلف عمه شركوه في مصر سيضم الشام إلى مصر بعد أن آل الأمر إليه بوفاة قائده نور الدين /1174م/ وصار الخطر شاملاً ضد الفرنجة. فبعد انتصاره في حطين سيخوض معركته الحاسمة لتحرير القدس، سيدخلها /1187م/ مقتدياً بنبل وأخلاقية عمر في تعامله مع المستسلمين الفرنجة. بعدها سينحصر الوجود الفرنجي على شريط ساحلي ضيق. لن تفلح الحملات الصليبية المتتالية في تغيير المآل النهائي للاحتلال، الذي سينتهي بالكامل مع تحرير /عكا/ آخر معقل للفرنجة /1192م/ في عهد السلطان الأشرف خليل بن قلاوون. وسيخلّف ذلك العدوان وراءه في الوجدان العربي ذكرى قاتمة مريرة.

بعد أن كانت الأمة الإسلامية كلها نظرياً تحت السلاح ستتبدل القاعدة تلك في القرن التاسع الميلادي مع ظهور الإقطاع العسكري، لتصبح نواة الجيش تلك القوى المؤلفة أساساً من العبيد والتابعة للقادة والأمراء[1]، وفي مقابل احتفاظه بإيرادات أقليمه المقتطع، يلتزم الإقطاعي السلجوقي بالخدمة العسكرية عند الحاجة[2]. وعلى خلاف النظام الإقطاعي الغربي الذي حمله الصليبيون معهم حيث كانت الوظيفة العسكرية وراثية، فإنه كان عندنا يتحاشى توريث الخدمة إلى الأبناء، حرصاً على عدم الاندماج بالسكان، وللإبقاء على التمايز العرقي للجيش الذي سيتجدد باستمرار من المرتزقة أو العبيد[3].

لكن في غمرة الحرب المقدسة، وفي ذروة الإحساس بالخطر أو بنشوة

---

(1) راجع علي السيد علي محمود: ملامح الجانب العربي الإسلامي في المواجهة ضد الغزو الصليبي، المستقبل العربي، عدد 102. السنة العاشرة، الشهر الثامن، 1987، ص 42.
(2) راجع أحمد رمضان أحمد محمد: الصراع المسلح الإسلامي في العصور الوسطى، المصدر السابق، ص 67.
(3) كلود كاهن: الشرق والغرب.. مصدر سابق. ص 205.

النصر، سيتولد تقارب مع السكان المحليين، وسيُفتح لهم باب التجنيد، مع الحرص على إبقائهم ضمن فرق خاصة للمتطوعين، موازية للفرق النظامية المحترفة، وبدون رواتب منتظمة[1].

بالمقابل سينشىء الغرب مليشيتين كهنوتيتين: الداوية، والاسبتارية لرفد الفرنجة الغزاة، سيقوى نفوذهما داخل المستعمرات لتصبحا بمثابة دولة داخل دولة.

ويجتمع المسلمون والفرنجة على إعطاء الأولوية للخيالة. ويتميز الفارس الغربي بثقل السلاح الذي يحمله بالمقارنة مع الفارس المسلم. فالأول يحمل درعاً ثقيلةً ويمتشق سيفه الثقيل ذا الحدين والرمح الثقيل وقلنسوة فولاذية وترساً وهذا مما يؤثر على حركته، بينما اعتاد الخيال المسلم على الكر والفر تساعده في ذلك خفته. وما يميز حرب السلاجقة هو تكتيكات الرماة والفرسان السريعة والمرنة والمراوغة. وسرعة عدو خيولهم ورشاقة وخفة أسلحتهم: الترس والرمح والسيف والهراوة، مما يجعلهم يتمتعون بسرعة المباغتة أكثر من الصليبيين[2].

مع اختراع وإتقان السرج والشكيمة والركاب، في العصور الوسطى، سيصبح للفروسية تكلفتها التي ستصبح بها حكراً على الأرستقراطية. لهذا يعزو لها كلود كاهن دوراً في ظهور نظام الإقطاع في الغرب، وإن لم تعط نفس النتائج التي أعطتها في الشرق.

ولم تتغير التقنيات العسكرية لدى الجانبين، الفرنجة، والمسلمين طوال حقبة النزاع المرير. فكلا الطرفين سيعرف استعمال النار الإغريقية البترولية. وسيقتبس الغرب من العرب استعمال الحمام الزاجل في الاتصالات.

وستكون المستوطنات الصليبية أهم ركائز النظام الدفاعي، وهم الذين

(1) المصدر السابق، ص 121.

(2) أحمد رمضان أحمد محمد: حول مسائل الصراع المسلح. . مصدر سابق، ص 71.

يشعرون بالخطر الدائم ضمن رقعتهم الضيقة، التحصينات والقلاع والأبراج[1].

وفي هذه الأوضاع من توازن التقنية العسكرية ستصبح الروح الكفاحية وكثافة الحشد والمستوى الحضاري هي العوامل الحاسمة.

3 ـ بحر وتجارة

يعتقد بروديل بحق، أنه خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، سيطر الإسلام في عِزِّ أَلَقِ حضارته على البحر المتوسط، وكانت المسيحية على حد تعبيره «لا تكاد أن تعوِّم فيه قطعة خشب»[2]. ويلاحظ تبدل الأحوال منذ القرن الحادي عشر الميلادي، إذ غدت المراكب الإيطالية سيدة البحر المتوسط.. وأصبحت إيطاليا المنطقة الأكثر نشاطاً والأكثر ثراء[3].

يُرجع البعض اختفاء البحرية الإسلامية إلى نقص التموين بالخشب إلا أن كلود كاهن يُعيد الأمر إلى الانشقاق الحاصل بين مصر الفاطمية والمغاربة وبين المغاربة أنفسهم، بالإضافة إلى ما صاحب ذلك من ازدهار للأساطيل الإيطالية، إلى الدرجة التي أضحت فيه العلاقات بين الدول الإسلامية تعتمد عليها[4]. وقد وصل الأمر بالمدن البحرية الإيطالية في القرن الثاني عشر الميلادي إلى السيطرة المطلقة على تجارة الشرق والغرب، واضطر مسلمو الغرب إلى استعارة مراكبهم للرحلة إلى الشرق. وإن كنا نجد في بداية القرن الثالث عشر الميلادي بعض عناصر الأسطول الإسلامي على امتداد سواحل المغرب العربي. وسيؤسس صلاح الدين الأيوبي وبعده المماليك أساطيل بحرية[5]. بعد ذلك، في القرن السادس عشر، سيأتي تنامي دور الأساطيل العثمانية.

---

(1) قاسم عبده قاسم: الحروب الصليبية في الأدبيات العربية والأوروبية واليهودية، المستقبل العربي، المصدر السابق، ص 11.

(2) فرنان بروديل: البحر المتوسط، المجال والتاريخ، مصدر سابق، ص 134.

(3) المصدر السابق، ص 134.

(4) كلود كاهن: الشرق والغرب.. المصدر السابق، ص 176.

(5) المصدر السابق، ص 176.

إعتقد البعض مثل د. حاطوم أن سيطرة العرب على المتوسط قطع من سريان التبادلات التجارية بين الشرق والغرب المسيحي، مما دفع إلى إضعاف الحياة المدينية في أوروبا[1]. بالمقابل، فكلود كاهن يذهب إلى أن الاتصالات وإن لم تتم بين العالمين بشكل مباشر حتى القرن العاشر ميلادي فهذا لم يمنع من أن يلعب اليهود والمسلمون المنتمون إلى غرب المتوسط دوراً تجارياً، وإن ظلت سبل الاتصال محصورة، إلى حين، في مناطق معينة، مثل البندقية وشمال إفريقيا وأسبانيا وما يجاورها، وبيزنطة وجوارها[2].

سيتغير الوضع منذ القرن الحادي عشر الميلادي، ونهاية القرن العاشر. توقفت حينها الغارات والفوضى من الجانب الأوروبي، وأصبح بإمكان الناس استئناف حياتهم الطبيعية. وصارت السفن التجارية البيزنطية والإيطالية تبحر بحرية بين مرافىء بيزنطة وإيطاليا وعند السلطات الإسلامية[3]. ومن الجانب الإسلامي، وبعد استيلاء الفاطميين على (مصر)، لم يكن بمقدورهم الاعتماد على خشب وحديد المشرق الشامي، ولا على الوساطة التجارية المغاربية. فمدوا اليد للبيوتات التجارية الإيطالية واجتذبوهم نحو الشرق «فكان الأمالفيون يربحون أموالاً طائلة من الاتجار في المواد التي في إمكانهم جلبها من مصر»[4].

وكانت أهم السلع التي يصدرها البنادقة في السنوات الأولى من القرن العاشر هي الرقيق. . كما تعتبر «المعادن والأخشاب أهم السلع التي يصدرها الغرب»[5]. وعندما فقدت أوروبا تجارة العبيد لاعتناق الشعوب السلافية المسيحية «لم يكن في

(1) نور الدين حاطوم: تاريخ العصور الوسطى. . مصدر سابق، ص 36.

(2) كلود كاهن: الشرق والغرب. . مصدر سابق، ص 59.

(3) ستيفن رنسيمان: تاريخ الحروب الصليبية، مصدر سابق، ص 71.

(4) كلود كاهن: الشرق والغرب، مصدر سابق، ص 60. راجع أيضاً عادل زيتون: العلاقات الاقتصادية بين الشرق والغرب. . مصدر سابق، ص 189، حيث يرجع العلاقة بين مصر والبندقية إلى القرن التاسع.

(5) ستيفن رنسيمان: تاريخ الحروب الصليبية، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 608.

إمكان أوروبا أن تعوضه اقتصادياً، إلا بتصديرها سلعاً غذائية»[1]. والوثائق تتحدث ـ كما يقول كاهن ـ «عن الخشب والحديد بالنسبة للاستيراد، وأحجار الشب، والمواد الاستهلاكية المتنوعة للتصدير»[2]. وكان هناك معبران للتجارة الآسيوية ـ الأوروبية عبر فلسطين ثم بغداد، فالخليج العربي ثم آسيا، وطريق أخرى تمر بالإسكندرية نحو البحر الأحمر ثم البحر العربي فالمحيط الهندي إلى آسيا. فكان التجار الإيطاليون «يحملون معظم متاجر بلدان البحر المتوسط وسلعها، مثل المنسوجات الصوفية من إيطاليا، والشب من مصر، والذهب والفضة من شمال إفريقيا، والسجاد من فارس، فضلاً عن متاجر الشرق الأقصى، كالحرير الصيني، والتوابل الهندية. واشتروا من أسواق شامبيني الأقمشة والمنسوجات الفرنسية والفلمنكية الصادرات الرئيسية للغرب الأوروبي إلى بلدان شرق البحر المتوسط»[3]. فالخلافات السياسية والعقائدية لم تحل دون تدفق السلع بين طرفي المتوسط. فالنورمانديون حرصوا، بعد استيلائهم على صقلية في القرن الحادي عشر ميلادي، على استمرار صلاتهم التجارية مع مصر. ولم تكن سياسة التوسع التجاري التي اتبعتها (أمالفي) مع الشرق المسلم سوى امتداد لسياستها السابقة مع صقلية المسلمة. وسنجد الكثير من تجار جنوه في مصر عشية الحملة الصليبية الأولى[4].

وإذا أردنا تحديد اتجاه الميزان التجاري فإننا نقول مع الدكتور قاسم عبده قاسم: «إنه حتى بداية الحروب الصليبية، كانت التجارة بين الشرق وأوروبا تسير في اتجاه واحد تقريباً لصالح الشرق»[5].

إن مجرد إقامة الصليبيين بالمشرق العربي لم يكن قادراً على قلب الأوضاع

---

(1) كلود كاهن: الشرق والغرب، مصدر سابق، ص 61.

(2) المصدر السابق، ص 170.

(3) عادل زيتون: العلاقات الاقتصادية بين الشرق والغرب، مصدر سابق 43 ـ 44. وراجع أيضاً كلود كاهن: الشرق والغرب، مصدر سابق، ص 61 ـ 62.

(4) راجع كلود كاهن: الشرق والغرب، مصدر سابق، ص 63.

(5) قاسم عبده قاسم: ماهية الحروب الصليبية، مصدر سابق، ص 216.

التجارية تلك. وكان التفاوض بشأن البضائع التي تهم التجار الغربيين في الشرق يتم دائماً في مصر بصورة رئيسية[1].

فإن علمنا ـ كما يخبرنا (رنسيمان) ـ أن رخاء المدن الإيطالية: البندقية، بيزا، جنوه، أمالفي، بأكمله، يتوقف على العلاقات الطيبة مع المسلمين. نستطيع، حينئذ، أن نتصور كيف أن تلك المدن مع مساهمتها في الحملة الصليبية حرصت، ومعها الفاطميين، على استمرار تدفق التجارة. فتجارة الشرق الأقصى التي تمر بمصر تحتاج إلى الطليان لنقلها إلى الغرب، كما أن هذه المواد نفسها، والاستقرار والاطمئنان الذي يجده الطليان في مصر الفاطمية، كل هذا موات لتجارتهم. ولعل التجارة مع أقاصي الشرق (الأفاويه) والتي وجدت قبل الحروب الصليبية، وموجهة نحو اليمن والبحر الأحمر، غدت بعدها مرتبطة بمقدار الأمان المتوفر لميناء (عيذاب) في جنوب مصر[2]. ولقد ساهم تدهور خط التجارة المار بالخليج العربي، نتيجة الاحتلال (الصليبي) لموانىء بلاد الشام في البداية، وتوقف عمليات التموين المباشرة للقسطنطينية من المنتجات الآسيوية للسيطرة التركية على آسيا الصغرى، ساهم هذان الحدثان في تقوية الاعتماد على الخط التجاري المار بالبحر الأحمر عبر مصر إلى الغرب «فظلت تجارة الشرق الأقصى تنقلها حتى وقتذاك السفن التي تجتاز طريق البحر الأحمر، ثم تصل المتوسط عن طريق الموانىء المصرية... بالإضافة لذلك، فقد اشتهرت القاهرة والإسكندرية بأنها من المراكز الكبيرة في إنتاج الزجاج والفخار والأواني المعدنية، فضلاً عن المنسوجات الكتانية، والمزركش.. والقمح.. وقصب السكر. كما تسيطر مصر على تجارة السودان من الذهب والصمغ وريش النعام والعاج»[3].

أما المشرق الشامي فقد تأثرت علاقاته التجارية بالغرب المارة أساساً عبر

---

(1) كلود كاهن: الشرق والغرب، مصدر سابق، ص 141.

(2) المصدر السابق.

(3) ستيفن رنسيمان: تاريخ الحروب الصليبية، جزء أول، مصدر سابق، ص 29.

الشريط الساحلي، الذي أصبح تحت سيطرة المستوطنات الفرنجية؛ لكنّ المصالح تركت فسحةً للحياة التجارية بين الأطراف المتنازعة، لذا «ليس من المستغرب أن تزدهر التجارة الداخلية في عصر الحروب الصليبية، لحرص كل من المسلمين والصليبيين على المواد التي توفرها لهم عائدات التجارة»[1]. وسيندهش (ابن جبير) في رحلته الشامية 1183م لرؤيته القوافل تذهب وتجيء بيسر بين مصر، ودمشق عبر بلاد الفرنج. . . وأن للنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها في بلادهم. . وتجار النصارى أيضاً يؤدون في بلاد المسلمين على سلعهم. . وأهل الحرب مشتغلون بحربهم[2]. لقد حصل تجار جنوه وبيزا والبندقية على جملة من الامتيازات التجارية على الموانىء التي يسيطر عليها (الصليبيون) الذين أدركوا بدورهم أهمية وضع صيغة للتعايش السلمي والانتفاع من جباية المكوس[3].

صدَّر (الصليبيون) من مستوطناتهم، ولو بكميات قليلة، السكر، بعد أن تعلموا استخراجه من قصب السكر، فصار ما كان يستهلك من السكر في أوروبا الغربية في القرن الثاني عشر والثالث عشر من المستعمرات الصليبية. وصدروا الأقمشة: الحرير، والكتان من نابلس، والزجاج من أنطاكية، حيث كان ينافس الزجاج المصري[4].

وقد لعب التجار المسلمون الشاميون والمصريون، والمسيحيون، دوراً في نقل البضائع إلى الطليان ومنهم إلى أوروبا. وفي المدن الصليبية كانت هناك علاقات طيبة بين التجار المسلمين والمسيحيين. ونقل التجار الطليان، عبر المدن الصليبية، تجارة الشرق الأقصى: «توابل الهند بأنواعها، مثل القرفة، والفلفل، والزنجبيل والهال، وجوز الطيب. كذلك الحرير والخزف من الصين، والأحجار الكريمة مثل اللؤلؤ والياقوت والماس من جزيرة سيلان،

---

(1) د. قاسم عبده قاسم: ماهية الحروب الصليبية. مصدر سابق، ص 218.

(2) أمين معلوف: الحروب الصليبية. . مصدر سابق، ص 233.

(3) كلود كاهن: الشرق والغرب، مصدر سابق، ص 141.

(4) ستيفن رنسيمان: تاريخ الحروب الصليبية، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 602 ـ 606.

والسجاجيد من فارس وآسيا الصغرى، والنيلة والموسلين من العراق»[1].

عرف الجانب الإيطالي، في خضم الصراع، كيف يطوع تشدده الديني لمصالحه الاقتصادية. ففي نهاية القرن الثاني عشر قدمت البندقية يد العون للصليبيين ضد صلاح الدين، ونقلت السلع. حتى الأسلحة إلى المسلمين في مصر والشام[2]. وبيزا التي قدمت للفاطميين والفرنجة المساعدة ضد صلاح الدين، لن تجد حرجاً في تقديم اليد نفسها للأيوبيين بعد انتصارهم، مثلما جرى مع البندقية[3].

من هنا، لم تتوقف التجارة بين الغرب والعرب عبر المدن الإيطالية ولا بين الغرب والشرق الأقصى عبر الأرض العربية. «فمن البندقية وجنوه، وبيزا، ومرسيليا، وموبيليه، ومن سواحل بريطانية المضيئة ـ كما يقول زابوروف ـ وبرشلونة المشمسة، كانت الأساطيل تنقل إلى الشرق حاملةً خشب البناء والمعادن والجلود والجوخ من فرنسا، والخيول والعبيد.. وتنقل إلى أوروبا البضائع المشتراة من مدن الشرق البحرية.. وكانوا ينقلون الأقشمة الحريرية، والفضة من صنع الحرفيين السوريين، والفواكه.. وجوز الطيب، وقصب السكر. والقطن والمسك من التبت، والزجاج المصري، والمصوغات الزجاجية والأصباغ والتوابل من الهند، والصمغ والبخور والعنبر من الجزيرة العربية، واللؤلؤ والحجارة الكريمة، والعاج من بلدان إفريقيا لتصريفه في أوروبا»[4].

طوال هذه الحقبة، كان الميزان التجاري يميل دائماً لصالح الشرق العربي ـ الإسلامي. فالشرق كان يبيع بضائع غالية بينما لا يجد الغرب البضائع التي توازيها في القيمة. وإن كان التجار الطليان، على أي حال، بإمكانهم الحصول داخل

(1) عادل زيتون: العلاقات الاقتصادية بين الشرق والغرب، مصدر سابق، ص 177.

(2) عادل زيتون: المصدر السابق، ص 190.

(3) كلود كاهن: الشرق والغرب، مصدر سابق، ص 189.

(4) مخائيل زابوروف: الصليبيون في الشرق، مصدر سابق، ص 149.

الغرب نفسه على ما يعوض خسائرهم[1].

العملة الذهبية البيزنطية (النوميسما)حققت تفوقاً فيما بين القرن الخامس والسابع الميلاديين وفرضت نفسها على عالم المتوسط[2] قبل أن تؤكد العملة الذهبية العربية ـ الإسلامية في بداية العصر الوسيط نفسها، مستخدمةً الذهب السوداني. والمسلمون مع ذلك لم يتجاهلوا استعمال الفضة في نقدهم، في المقابل، سيفقد الغرب قدرته على سك العملة الذهبية في القرن الثامن، وهذا «يتفق مع خراب تجارة البحر المتوسط، ولأن الشرق سحب ذهب (غاليا)، دون مقابل، إذ لم يكن لديها بضاعة تبيعها له. . . لذا صارت العملة الفضية العملة الوحيدة التي تدخل في الحسابات حتى حكم القديس لويس»[3].

لكن، كما يلاحظ كاهن، أنه منذ القرن الحادي عشر أخذت العملة الفضية تندر في كل مكان إلى درجة الاختفاء التام في بعض المناطق حوالي القرن الحادي عشر. . على الأقل بالعالم الإسلامي والبيزنطي[4]. ويُرجع كاهن هذه الندرة إلى زيادة الطلب نتيجة تطور شروط الحياة والعلاقات الخارجية.

وتوافقاً مع الحروب الصليبية، يشير كاهن، لم تعد هناك دولة إسلامية تسك عملة ذهبية أو فضية، إذ كانوا يكتفون بالعملة النحاسية[5]. وربما يكمن السبب في انتقال كمية هائلة من الذهب الإسلامي إلى الديار المسيحية. كما يعتقد (رنسيمان)[6]، فالذهب كاد يختفي من مصر في نهاية العهد الفاطمي، ربما نتيجة النفقات العسكرية الباهظة. إلا أنه من المعلوم أن الذهب السوداني، منذ

(1) كلود كاهن: الشرق والغرب، مصدر سابق، ص 171.

(2) عادل زيتون: العلاقات الاقتصادية، مصدر سابق، ص 47.

(3) نور الدين حاطوم: تاريخ العصور الوسطى، مصدر سابق، ص 108. وراجع كاشن حيث يقول «كانت أوروبا بما فيها أسبانيا المسلمة قبل القرن العاشر لا تعرف من السك المحلي للنقود إلا الفضة»؛ الشرق والغرب.

(4) كلود كاهن: مصدر سابق، ص 178.

(5) عادل زيتون: العلاقات الاقتصادية، مصدر سابق، ص 180.

(6) ستيفن رنسيمان: تاريخ الحروب الصليبية، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 619.

نهاية القرن الحادي عشر، كان يُجلب من السودان بكميات كبيرة إلى المغرب والأندلس، وبطريقة غير مباشرة إلى الغرب المسيحي بواسطة المرابطين ومن بعدهم الموحدون في القرن الثاني عشر[1].

ويخبرنا (كلود كاهن) أنه كان بمقدور نور الدين الزنكي صك العملة الذهبية والفضية[2] وإلى أن الذهب في آسيا الأيوبية حافظ على مكانة كبيرة، وربما تم تصحيح وضعه في مصر ذاتها في عهد الكامل[3].

وحينما بدأت الحروب الصليبية لم يكن يُضرب في أوروبا نقد ذهبي إلا في صقلية وأسبانيا حسب رأي (رنسيمان)[4]. وتوافقاً مع تعاظم دورها في المتوسط، بدأت المدن الإيطالية في القرن الثالث عشر بإصدار عملاتها الذهبية، جنوه أولها، وتلتها فلورنسا، ثم البندقية[5]، كما قامت المستعمرات الصليبية بدورها بالسك المتواصل للعملة الذهبية التي يسمونها (البيزنط) كما سموا العملة العربية: البيزنط العربي. وستكون تلك البيزنطيات متداولة في أسواق سوريا المسلمة[6].

وفي قلب الاختلاطات الواسعة التي فرضها الغزو (الصليبي) صارت النقود المتداولة في بلاد الشام «تتنوع وتتباين تبايناً شديداً لا يقل عن تنوع الأجناس والعناصر التي اجتمعت في تلك البلاد... وظلت النقود المعربة والنقود البيزنطية متداولة أيضاً في بلاد الشام طوال العهد الصليبي»[7].

---

(1) كلود كاهن: الشرق والغرب، مصدر سابق، ص 180.
(2) كلود كاهن: المصدر السابق، ص 180.
(3) راجع ستيفن رنسيمان: تاريخ الحروب الصليبية، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 618.
(4) المصدر السابق، ص 618.
(5) راجع عادل زيتون: العلاقات الاقتصادية، مصدر سابق، ص 48.
(6) كلود كاهن: الشرق والغرب، مصدر سابق، ص 180.
(7) د. سعيد عبد الفتاح عاشور: الحركة الصليبية، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 490.

4 ـ تبادل الصور والتأثيرات

أ ـ صورة العرب، تأثيرات العرب:

ظل الجهل والتحيز قروناً يحيطان معرفة بيزنطة والغرب بالإسلام وبالعالم الإسلامي. فالبيزنطيون الذين تصارعوا مع المسلمين لثلاثة قرون كان لديهم أدبهم الشعبي الذي يصور المسلمين يعبدون ثلاثين إلٰهاً أكبرهم (مهومد)، كما يذكر ذلك ريتشارد سوذرن مستغرباً فظاعة الأساطير المنتشرة عن الإسلام في الغرب خلال القرن التاسع إلى الثاني عشر[1]. وعلى الرغم من التعايش عن قرب مع المسلمين لعدة قرون في أسبانيا، مما يفترض معرفة أفضل، إلا أن واقع الحال يذهب باتجاه مغاير، إلى درجة أن كلود كاهن لم يجد سوى نص واحد عن الإسلام جدير بالذكر، هو نص (أولوج) الذي بدوره لا يعتمد على أي نص إسلامي، إنما على مخطوط مجهول يذكر فيه: «أن النبي محمداً شارك في اجتماعات.. بدا للأجلاف العرب بمظهر العالم. تمثلت له روح الظلال في شكل نسر فصيح اللسان ادعى أنه جبريل، بشّر بأشياء معقولة ظاهرياً: التخلي عن عبادة الأوثان.. ثم أشهر الحرب على الكفار... وألف حكاية عن بقرة حمراء، وضفدعة، وعنكبوت، وهدهد. وعن يوسف نفسه وزكريا، ومريم العذراء.. تكهن بانبعاثه بعد موته.. أكل الكلاب جسده، فأمر المسلمون بقتلها جميعاً»[2].

يصبح الأمر طبيعياً، في ظل هذا القلب المريع للوقائع، أن يكون الكتاب الأوائل لأناشيد المآثر على اقتناع بأن المسلمين يعبدون الثالوث: أبولون وماهون ونيرفاجان[3]. وخلاصة الأمر، فإن معلومات الغرب عن الإسلام حتى الحروب الصليبية لا تتعدى الإشاعات التهويلية. فلا غرابة بعد ذلك إن وجدنا شخصاً بمنزلة (جربير التوجنتي) لا يتمكن من معرفة أي شيء عن النبي محمد بواسطة ما هو مكتوب. فليس هناك سوى بعض التصورات عن الأنساب، وعن ثياب

---

(1) راجع رضوان السيد: الإسلام المعاصر نظرات في الحاضر والمستقبل دار العلوم العربية، بيروت 1986، ص 101.

(2) راجع كلود كاهن: الشرق والغرب، مصدر سابق، ص 96.

(3) المصدر السابق، ص 96.

الرسول وزواجه وتصورات عن معارفه التي أمكنه اكتسابها ـ كما يدعون ـ من اتصاله باليهود والمسيحيين، أو أنه مصاب بالصرع، أو أن اليهود شجعوا دعوته بدافع الكراهية للمسيحية، أو أنه يتوجه بالعبادة للآلهة فينوس[1].

إذا كان هذا حال أوروبا التي هي على تماس مع العالم العربي ـ الإسلامي. وتمتلك قدراً لا بأس به من الحضارة، فيحق لنا أن نقول مع **كاهن**: «إن العالم الإسلامي، بصفة عامة، لم يكن له وجود واقعي في أذهان الناس في أوروبا الشمالية التي ستخرج منها الحرب الصليبية»[2].

لم تقع أي من الحواضر العربية الكبرى في قبضة الصليبيين الغزاة، وهم حتى عندما احتلوا مدينة طرابلس لم يترددوا في إتلاف مكتبتها العامرة بمئة ألف كتاب. ومع هذا، فالزمن وما يحمله من احتكاك مباشر وغير مباشر، في أتون المجابهات الدموية، وفي مسارات المبادلات التجارية، وما تفرضه قوة الحياة من اقتباس، والرغبة في معرفة العدو؛ كل هذه الأمور ستدفع باتجاه التعرف أكثر بعالم المسلمين، والاقتباس من المظاهر المختلفة للحضارة العربية ـ الإسلامية التي ستفرض نفسها كحضارة أرقى على رجال الغرب الذين سيميزون بين السلوك وأساليب الحياة الحضارية الإسلامية: العلوم، والتقنية، والذهنيات والتفلسف، العربي الإسلامي، وبين الإسلام كعقيدة ودين. سيأخذون ويقلدون، ويقتبسون من الأول، ويظلون على جهلهم وعدائهم للدين والعقيدة. فحينما بدأت الحروب الصليبية، التي يعتبرها (رنسيمان) بحق «من أهم مراحل التاريخ المؤثرة في المدنية الغربية»؛ إذ لم تكد أوروبا تخرج من مرحلة غارات المتبربرين الطويلة الأمد التي يطلق عليها العصور المظلمة، حتى كانت براعم ما نطلق عليه النهضة الأوروبية تأخذ في الظهور»[3].

في القرن الثاني عشر، سيقوم (بيير ألفونس) بالتعريف ببعض عناصر الإسلام

(1) كلود كاهن: المصدر السابق، ص 66 ـ 67.

(2) المصدر السابق، ص 70.

(3) ستيفن رنسيمان: تاريخ الحروب الصليبية، جزء ثالث، مصدر سابق، ص 782.

باللغة اللاتينية. وسيناصر بطرس المبجل ترجمة القرآن الكريم، وسيقوم جوفروا ألفيتري بإيطاليا بترجمة روايات مختصرة من السيرة النبوية[1].

ونما في هذه الحقبة الاهتمام بالفلسفة والعلم العربي ـ الإسلامي، وكان من الطبيعي ـ كما يقول كلود كاهن ـ أن تتعود أوروبا على معرفة الفكر العربي ـ الإسلامي وفقاً للسمات التي اتخذها، هذا الفكر، في الأندلس.

وعلى الرغم من أن المشاغل الفلسفية كانت في البدء من اهتمام المثقفين إلاَّ أنه كان لا بد لتلك المؤلفات الفلسفية من أن تؤدي «في القرون اللاحقة إلى تأثيرات عميقة وعلى نطاق واسع داخل الأوساط التعليمية الجامعية»[2].

لقد أقبل الغرب على المدرسة العربية ـ الإسلامية سواء في الشام أو أسبانيا أو صقلية، وتراث الحضارة الأغريقية نقله العرب مطوراً إلى الغرب «وفي الطب والفلك والكيمياء والجغرافية والرياضيات والعمارة استقى الفرنج معارفهم من الكتب العربية التي هضموها وحاكوها وتجاوزوها»[3].

واتسعت معرفتهم بما في العالم العربي من جغرافية بشرية، وتاريخ، وعلوم مما خلق عندهم نهضة في دراسة القانون والطب والمنطق، وبدأوا بتكوين نقابات من المدرسين أسسوا عليها فكرة الجامعة. وهكذا نشأت الجامعات من جامعة باريس إلى أكسفورد وكمبردج بدءًا من القرن الثاني عشر الميلادي.

واتسعت خبرة الصليبيين وثروتهم، ووقفوا على فنون الشرق وصناعته وما فيها من رونق وفن ودقة. والراجح أن المستوى العام للمعيشة في الغرب ـ كما يشير إلى ذلك رنسيمان ـ لم يرتفع إلا بفضل رغبة العساكر والحجاج العائدين، «في أن يلجأوا في أوطانهم إلى محاكاة ما اشتهر به الشرق من مظاهر الحياة

(1) كلود كاهن: الشرق والغرب. مصدر سابق، ص 149.
(2) المصدر السابق، 148.
(3) أمين معلوف: الحروب الصليبية، مصدر سابق، ص 260.

الوادعة»[1].

فالتعرف على الحياة العربية قاد إلى إحداث تغيرات نمط حياة الأسياد في الغرب. فالفارس الصليبي ـ بعد عودته ـ تستحوذ عليه عادات جديدة ـ كما يلاحظ ذلك زابوروف ـ فبدل اللباس الخشن المغزول باليد يرتدي الألبسة الشرقية الناعمة الجميلة، ويزين جدران بيته بالسجاجيد. وبدل المرآة البرونزية والفولاذية يستعمل مرآة الزجاج، وبدل المائدة القروية يستعمل المطبخ الشرقي بتوابله، مع سلة فاكهة من وراء البحار. واقتبسوا من الشرق العربي الطاحونة الهوائية، وزراعة الرز والبطيخ والمشمش، والليمون، والورد الدمشقي، وقصب السكر، وارتداء العمائم، والحمامات، والألبسة التحتانية والفوقانية، كما نقلوا سمات الأسلوب الشرقي في الهندسة المعمارية. وقد كان جامع الخليفة عمر في القدس الموديل والمثال الأول للهياكل ذات القباب[2]. واقتبسوا صناعة الورق والاشتغال بالجلود والنسيج وتقطير الكحول واستخراج السكر.

ولعل ما صاحب الحقبة الصليبية من حركة سكانية هائلة قد ساهم في تقدم المدينة الأوروبية، فعشرات الألوف من البشر تركت قرى ودساكر الغرب، ثم عادت بالمغانم والعادات والسلوكيات الجديدة إلى الغرب، مما خلق حراكاً سكانياً أثر على المدينة والريف. وساهم في تخفيف القيود الإقطاعية، ووسع دائرة الحرفة، وإطار التبادل التجاري، مما قاد إلى نهضة المدينة، وإلى نهضة الحريات البلدية[3].

كل تلك الآثار المجتمعة أطلقت شرارة التقدم في أوروبا، مما سيدفع لاحقاً بتلك المجتمعات تدريجياً، ولكن بإصرار نحو ما هم عليه حالياً.

ب ـ صورة الغرب، تأثيرات الغرب:

إن الإسلام بتسليمه بوجود أهل الكتاب ـ كما يقول الدكتور السيد ـ خطا

(1) ستيفن رنسيمان: تاريخ الحروب الصليبية، جزء ثالث مصدر سابق، ص 782.

(2) مخائيل زابوروف: الصليبيون في الشرق، مصدر سابق، ص 331.

(3) هـ. أ. ل. فشر: تاريخ أوروبا العصور الوسطى، مصدر سابق، ص 222.

خطوة واسعة باتجاه اللقاء مع الآخر، وهو ما لم تفعله الكنيسة الرومانية حتى مؤتمر الفاتيكان الثاني عام 1963[1].

لقد تعايشت الدولة الإسلامية مع مواطنيها المسيحيين من واقع الاعتراف بهم كحملة كتاب توحيدي، تترتب لهم حقوق وعليهم واجبات. وتم التمييز، في الغالب، بين هؤلاء (المواطنين) وبين الفرنجة والبيزنطيين في وعي جمهرة المثقفين، وفي الوعي الشعبي.

وقد كانت صورة الغرب، الفرنجي والبيزنطي، لدى العرب ـ المسلمين، على الرغم من معلوماتهم الضئيلة، أكثر تفهماً وأقل جهالة مما يملكه الطرف الآخر عن العرب والمسلمين، من هنا يأتي قول كلود كاهن: كان جهل الشرقيين بالغرب، أقل خطورة. وظلت معلوماتهم قبل الحروب الصليبية ضئيلة، فباستثناء بعض التقاليد الأسطورية عن روما، وبعض المعطيات عن شبه الجزيرة الإيطالية، فإن المؤلفات الجغرافية والتاريخية عن الغرب.. لا تتضمن شيئاً آخر غير ما نقله القدماء (بطليموس) أو ما كان مصدره رحالة أسباني عربي.. وحتى في عنفوان الحروب الصليبية فإن الكتابين العربيين الوحيدين اللذين يمكن للمهتمين أن ينهلوا منهما معارف عن الغرب هما للإدريسي الذي عاش في ظل النورمانديين بصقلية القرن الثاني عشر، وابن صاعد الأندلسي. وإذا استثنينا ما أورده المسعودي في مختصره /950م/ فإن أول مؤلف مسلم اهتم بتاريخ الفرنجة هو رشيد الدين وذلك حوالي /1300م/[2].

أما الأمير العربي أسامة بن منقذ، الذي احتك مع الصليبيين واختبرهم عن قرب فيقول عنهم في كتابه (الاعتبار) إنهم مثال على جفاء الأخلاق إلا أن منهم قوماً تبلّدوا (تكيفوا) وعاشروا المسلمين فهم أصلح من القريبي العهد ببلادهم[3]. ويعلق معلوف قائلاً: «ليس ما هو طبيعي أكثر من هذا الاستنكار الصادر عن الأمير

(1) رضوان السيد: الإسلام المعاصر.. مصدر سابق، ص 101.

(2) كلود كاهن: الشرق والغرب.. مصدر سابق، ص 71.

(3) أمين معلوف: الحروب الصليبية، مصدر سابق، ص 168.

العربي، لأن العدالة أمر خطير في نظر الذين كانوا في القرن الثاني عشر الميلادي. فالقُضاةُ أشخاص محترمون أسمى الاحترام. وهم مضطرون قبل إصدار حكمهم أن يتبعوا إجراءً محدداً ينص عليه القرآن: تحقيق، دفاع، بينات»[1]. وابن منقذ يختصر حكمه عليهم بالقول: «إنه ليس فيهم شيء، من النخوة والغيرة وفيهم شجاعة عظيمة» فهو لا يقدّر فيهم سوى صفاتهم القتالية، ويدين سلوكياتهم الأخرى.

أما بالنسبة للروايات الشعبية المروية، فيلاحظ كاهن: «إنّ الروايات التي كانت شائعةً بين الناس إبّان الحروب الصليبية كانت تستبدل اسم عدو بيزنطي باسم آخر فرنجي.. وستكشف حكايات ألف ليلة وليلة عن شعور معادٍ للفرنجة كما يستخدمون ملحمة بيبرس للتعبير عن كفاحهم ضد الفرنجة»[2]. وقد لعبت الحروب الصليبية أدواراً مختلفة، تبعاً لموقع كل من طرفي هذه الحرب. فإذا كانت قد أطلقت شرارة التقدم في المدنية الغربية، فهي قد ساهمت عند العرب ـ المسلمين ـ حيث كانت تخاض بين ظهرانيهم مترافقة مع الغزو المغولي، في إنهاك جسد الأمة وتدهورها. إذ صارت بمثابة الجرح النازف الذي سيعطل دفق الحياة في جسم الأمة.

وقد وضعت الحرب المسلمين أمام أسوأ الاحتمالات الممكنة فكان لا بد للأمة أن تنظم نفسها بكل طاقاتها لخدمة هدف واحد يتوقف عليه مصير الأمة: الجهاد. مما سيدفع إلى تقوية ميول العسكرية التي كانت قائمة سابقاً بالفعل، ومن تقوية دور الجند، وتجديد وتقوية الإقطاع العسكري. فتمت صياغة الدولة والاقتصاد بما يتناسب وفكرة أن الحرب حقيقة دائمة.

لذا، سيسير عماد الدين الزنكي، ومن بعده ابنه نور الدين أبعد في بناء جيوشهم على أساس النظام العسكري، وربط الإقطاع بالخدمة العسكرية، وسيربط صلاح الدين بين جميع خيوط العلاقات الإقطاعية في شخص السلطان

(1) المصدر السابق، ص 170.

(2) كلود كاهن: الشرق والغرب، مصدر سابق، ص 150.

الذي سيصبح بمثابة شيخ شيوخ الإقطاع[1]. وما كانت دولة المماليك غير استمرار للدولة الأيوبية في بنائها، ووظيفتها العسكرية وأساسها الاقتصادي، ودورها الجهادي ضد الغزو.

عندما يوضع وجود الأمة ومصيرها قيد التساؤل التاريخي، تصبح الكلمة العليا حينئذ عند الأمة هي قضية الإحتفاظ بالوجود المادي للأمة، وللحفاظ على الهوية الثقافية لها، تلك الهوية الثقافية ستصبح كحبل السرة الوحيد الذي يربطهم بالوجود، وكعلامة وحيدة على البقاء. من هنا سيتمركز اهتمام الأمة، ليس على الإبداع والخلق، بل على كل ما يذكر بهذه الهوية الثقافية ويكون شاهداً عليها، وسيتركز التأليف العربي على التفسير والتأويل، والشرح على المتون، والتأليف الموسوعي عن تاريخ الأمة للحفاظ على ذاكرتها حية، وسيكون كتاب /الكامل في التاريخ/ لابن الأثير وأمثاله من الموسوعات الشاهد الباهر على ذلك. عندها تصبح مسألة معرفة الآخر مسألة ثانوية نافلة، يدعم ذلك شعور بالخصومة أكيد ضد هذا الآخر، مضاف إليه الشعور بالتفوق الحضاري، وهو شعور يعكس الحقيقة الواقعة حينذاك. فالشرقيون كما يقول كاهن: «تمسكوا بفكرة أن أوروبا بلد «بربري» لا يمكن أن يُقتبس منه أي شيء، وهي فكرة صحيحة.. ومن ثم لا نرى ما إذا كان المسلمون في العصور الوسطى قد استطاعوا، أن يأخذوا من أوروبا شيئاً باستثناء الجانب العسكري، والذي يبدو أن رد الفعل كان انطواءً دفاعياً على الذات»[2].

وعندما نعيد النظر في الحصيلة النهائية للتأثيرات المتبادلة للحروب الصليبية، فإننا نجد الغرب الخاسر عسكرياً، يصبح، بعد عملية الاقتباس من الحضارة العربية، هو الرابح على الأصعدة الأخرى، فلقد كان «العالم العربي في مهد الحروب الصليبية من أسبانيا إلى العراق لا يزال فكرياً ومادياً خازن أرقى حضارة على وجه الأرض. ولسوف ينتقل مركز العالم بعدها بعزم وتصميم إلى الغرب»[3].

---

(1) د. قاسم عبده قاسم: ماهية الحروب الصليبية، مصدر سابق، ص 196.

(2) كلود كاهن: الشرق والغرب.. مصدر سابق، ص 65.

(3) أمين معلوف: الحروب الصليبية، مصدر سابق، ص 323.

الجاليات المسيحيّة بالمغرب الإسلامي خلال عصر الموحِّدين

ابراهيم القادري بوتشيش

من المحقق أنه لا يمكن قراءة تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط ـ وكل العصور الأخرى دون شك ـ بمعزل عن «أسرته» المتوسطية. ومن المسلَّم به أيضاً أن البحر المتوسط لم يكن عبر مختلف حقب التاريخ نقطة فصل بقدر ما كان أداة تواصل ولقاء، يشهد على ذلك ما عرفته ضفتاه من أطوار متعاقبة من التوتر والسلم، والمد والجزر، تمخض عنها في نهاية المطاف رسم المعالم الأساسية، والانعطافات الكبرى لمسارهما التاريخي.

وإذا كانت الأمثلة تتعدَّد حول المواجهات المسلحة التي استعرت بين بلاد المغرب الإسلامي، وبعض البلدان المتوسطية المسيحية، فإن حالات التعايش السلمي بين شعوب المنطقتين لم تنعدم بالمرة. بل إن الصراعات التي تأججت أحياناً لم تحل دون سعي المنطقتين إلى تغليب مصالحهما المشتركة، ومن ثم خلق مناخ التسامح والتساكن، والعيش جنباً إلى جنب. ولا غرو فإنّ عدداً من المغاربة عبروا البحر ليقيموا في عدد من البلدان الأوروبية المسيحية[1]. كما أن خليطاً من الشعوب المتوسطية ـ إيطاليين وفرنسيين

(1) Gisel Chovin: Apercus sur les relations de la France avec le Maroc, des origines a la fin du moyen âge. Hesperis. T.XLIV 1957 3è et 4è tr., p: 269.

ويذكر هذا الباحث أن الرحالة «بنجامين» لاحظ أثناء مروره بمدينة مونبلييه بفرنسا بعض المغاربة.

وإسبانيين وبرتغاليين وغيرهم ـ وجدوا في بلاد المغرب القبلة الملائمة، والمكان المناسب لتنشيط حركتهم التجارية، أو تقديم خدماتهم العسكرية والفنية، فعاشوا بين أحضان المغاربة في جوٍ من التسامح والسلم، وهو ما تسعى هذه الورقة إلى معالجته، والوقوف على معالمه الكبرى، دون ادّعاء الإحاطة الشاملة، أو القول الفصل في الموضوع.

ومن الجدير بالتنبيه أن هذا العمل لن يكتفي بمعالجة أوضاع المسيحيين «الأهالي»[1] أو من يعرفون بأهل الذمة، أي أولئك الذين كانوا يقيمون إقامةً دائمة فوق أرض المغرب الإسلامي فحسب، بل سيهتم كذلك بـ «الجاليات» الأوروبية المسيحية عموماً، ممن يمموا وجوههم شطر هذه المنطقة، مدفوعين إما برغبة تجارية، أو مهنية أو عسكرية، وإما مضطرين ـ تحت ظروف الأسر والنفي ـ إلى العيش في المغرب بكيفية مؤقتة، فضلاً عن بعض الإرساليات التبشيرية التي يندرج ضمنها الأساقفة وخدام الكنيسة المبعوثون بصفة دورية من قبل البابوات، وإن كنا لا ننفي التداخل الواقع أحياناً بين هؤلاء والمسيحيين الأهالي عند المعالجة والتحليل.

ومن القضايا التي يجب وضع الإصبع عليها قبل طرق هذه الإشكالية كذلك، هو أنه كثيراً ما كيلت للعصر الموحدي تهمة اضطهاد المسيحيين ـ بمن فيهم الجاليات التي نحن بصدد دراستها ـ وحسبنا أن باحثاً أوروبياً جعل من هذا العصر نهايةً للمسيحية وهو ما تسعى هذه المداخلة إلى مناقشته ودحضه.

ونحن في غنى عن التذكير بما يعتور هذا الموضوع من صعوبات، رغم أنه

---

(1) رغم أن عدد المسيحيين قارب الانقراض بعد الفتح الإسلامي للمغرب، فقد استمرت بعض الجماعات. ويشير البكري وهو يتحدث عن تلمسان أنه كان لا يزال بها ـ إلى عصره ـ بقية من المسيحيين بكنيستهم. أنظر البكري: المُغرب في أرض افريقيا والمغرب، طبعة الجزائر 1911، (ط 2)، ص: 76.

وانظر كذلك مارمول الذي يذكر بأن قبائل زواوة كانت لا تزال إلى عصره تفتخر بأصلها المسيحي: مارمول: افريقيا، طبعة الرباط 1984، ج1، ص: 94 (الترجمة العربية).

لم يعد خافياً على أحد اليوم أهمية العمل الذي قام به Maslatrie والمتمثل في نشر مجموعة هامة من الوثائق اللاتينية التي تخص العلاقات بين ضفتي البحر المتوسط[1]، وهو إنجاز رائع ينير كثيراً من الزوايا المظلمة. ومع ذلك، فإنه لايمكن للباحث أن يتقدم بغير حذرٍ شديد في هذا المجال، وذلك بسبب ندرة المصادر والوثائق، وطبيعة تعاملها مع هذا الموضوع.

فالاسطوغرافيا العربية لاذت بالصمت تجاه أفراد جاليات اعتبرتهم «غرباء». وحتى في المناسبات القليلة التي أوردت أخبارهم بكيفية عفوية، فإنها ذكرتهم بنصف الكلمات، وبمرارة تُفهم من السياق العام الذي اعتبرهم مسيحيين ينتمون إلى (دار الحرب). في حين أن بعض الإشارات «المطولة» التي يمكن العثور عليها في أمهات المصنفات التاريخية أتت ـ أحياناً ـ كورقة للدعاية من قبل أصحابها ضد الدولة التي جاءوا على انقاضها، وهذا شأن من عدوا قضية وجود هؤلاء (الفرنج) في (دار الإسلام) نقيصةً من نقائص الدولة الموحدية[2].

أما المصادر والوثائق اللاتينية فهي حسبما يستشف من بعض ما نشره Maslatrie وغيره، فإن بعضاً منها تميز بالتحامل على المغاربة، فاستنزل عليهم اللعنات[3]، وشوه الأحداث ونفخ فيها، فضلاً عما تميز به من غلوٍّ في تصوير الحدث الذي وصل أحياناً إلى ذروة الفكر الخرافي، وإن كانت بعض

(1) أنظر كتابه: Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chretiens avec les Arabes de l'afrique septentrionale au moyen âge. Paris 1866-1875.

(2) هذا ما نلاحظه مثلاً عند المراكشي الذي عاصر الدولة الموحدية والذي يؤكد قطعاً بأن أي كنيسة لم تر النور في المغرب الموحدي، بينما تحدث ابن أبي زرع وابن عذاري وكذلك ابن خلدون عن وجود شرائح مختلفة من الشعوب المتوسطية وخاصة الحاميات العسكرية. ومعلوم أن هؤلاء مؤرخون مرينيون وإذا كانت بعض الإشارات قد وردت عندهم حول هؤلاء في العصر المريني فإنها لم تستعمل بالمفهوم القدحي.

(3) كثيراً ما نجد هذه المصادر تستعمل مصطلح les infideles لنعت مسلمي المغرب، وهذه ظاهرة واضحة في كتاب مارمول الذي ينعتهم بالكفار، ويشوه كثيراً من الحقائق التاريخية. انظر مثلاً: افريقيا، ج2، ص: 56.

الرسائل البابوية رغم تجنّيها على الحقيقة تفيد من حيث لا تدري.

ومع ذلك، يمكن في ضوء النصوص المتاحة بعد لَمِّ شتاتها، وتعريتها مما علق بها من شوائب، ووضعها في إطارها الصحيح، عن طريق ربطها بظرفيتها التاريخية، والسياق العام لأحداث البحر المتوسط، والاستعانة ببعض الدراسات الغربية أن نخرج ولو بصورةٍ تقريبية عن أسباب وجود الجاليات المسيحية في بلاد المغرب العربي إبان عصر الموحدين، ودراسة وضعيتها وأدوارها في المجتمع المغربي.

أولاً: أسباب ودواعي وجود الجاليات المسيحية في بلاد المغرب

إن تحليل الظرفية التاريخية التي أدت إلى تقاطر الشعوب المتوسطية على بلاد المغرب، حريٌّ أن يكشف أسباب هذه «الهجرات» الجماعية. غير أن المجال لا يسمح بتتبع كل الجزئيات والتفاصيل، لذلك سنكتفي برسْم الملامح العامة.

لا جدال في أن البلدان المتوسطية في هذه المرحلة (القرن 6 ـ 7هـ/ 12 ـ 13م) كانت تلج عصر النهضة، وبدأت ذيول الإقطاع فيها تنحسر لصالح الإرهاصات البورجوازية بما تعكسه من وحدة وتماسك وقوة على الصعيد السياسي. وأخذت البورجوازية المتوسطية تتطلع نحو النفوذ والسلطان، فانتعشت لذلك الحياة الاقتصادية، وأصبحت التجارة تشكل حجر الزاوية في هذه النهضة، حيث غدت أساطيل الجمهوريات الإيطالية تجوب البحر المتوسط طولاً وعرضاً، وأفضى كل ذلك إلى تكوين «فائض» وجب البحث عن أماكن لتسويقه. ولما كان المغرب العربي أقرب المناطق إلى المدن المتوسطية التجارية، فضلاً عن وجوده في طريق الذهب، فقد رنا التجار بأبصارهم إليه، وبادروا إلى عقد معاهدات سلمية وتجارية مع حكامه[1]. ولما

---

(1) ابتداءً من النصف الثاني من القرن 6هـ/ 12م بدأ تجار مرسيليا و Roussillon ومونبيليبه بعقد معاهدات تجارية مع المغرب أنظر Gisele: op, cit, p: 269. وعن النشاط التجاري للجالية المرسيلية في سبتة خلال القرن 13 أنظر:

= Caillé: Les Marseillais à Ceuta au 13è siècle dans: Melanges d'histoire et d'arch. de l'occ.

كانت الكنيسة ترعى هذه المصالح التجارية وتباركها، فقد بعثت بأساقفتها وقسّيسيها إلى مختلف المدن المغربية لتنظيم حياتهم الدينية، فكان هذان المظهران أساساً في الحضور المتوسطي المسيحي بالمغرب.

وعلى غرار الجمهوريات الأوروبية المتوسطية، بدأ المغرب يعرف في العصر الموحدي - لكن بوتيرةٍ أقلّ - «صحوةً» تجارية بفضل إحكام الموحدين قبضتهم على طرق التجارة الصحراوية، وتحقيق المركزية السياسية، فوفّروا بذلك الشرط الاقتصادي للانفتاح على العالم المتوسطي. كما أن دور الوسيط التجاري الذي أصبحوا يضطلعون به، وكذا المراهنة على التجارة بعيدة المدى لبناء قوة الدولة، وكان عليهم - لخلق شروط إنجاح مشروع سياستهم المتوسطية - العمل على تمتين علاقاتهم مع التجار المتوسطيين ونهج سياسة التسامح معهم واستقطابهم نحو مدنهم وموانئهم الساحلية.

يتبين إذن أن الرغبة في إنجاح المشروع التجاري الموحدي عن طريق إقامة علاقات تجارية مع دول البحر المتوسط كانت القناة الأولى التي جلبت الجاليات المتوسطية إلى المغرب. لكن هناك قنوات أخرى من بينها ضرورة تقوية «الجهاز الأمني» للسلطة الحاكمة عن طريق توفير كتائب عسكرية أجنبية واستعمالها كحرس خاص للخليفة أو كفرقة مجندة لإخراس الأصوات المناوئة.

مسألة جلب العناصر المرتزقة لحماية الأسرة الحاكمة ليست قضيةً جديدة إذ ظهرت منذ عصر المرابطين[1]. وقد شكلت في الفكر الخلدوني موقعاً هاماً، حيث لاحظ بذكائه المعروف أنها تقترن بانتقال القبيلة السائدة إلى مرحلة الترف، وتشتد في أوقات الأزمات لما تستدعيه الظروف من ضرورة التصدي لتمردات القبائل واستئصال شأفتها، وبالتالي تدعيم عصبية القبيلة السائدة. ولما كانت الدول المتوسطية - وخاصة إسبانيا - أقرب المناطق إلى المغرب، فإن جلب فرق عسكرية منها بات مسألةً بديهية.

= Musul. Alger 1927 T II, pp: 21-31.

(1) مجهول: الحلل الموشية، طبعة الدار البيضاء 1979، ص: 25.

إن أول إشارة لظهور كتائب عسكرية من البلدان المتوسطية المسيحية في العصر الموحدي تقترن بالخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور (580 ـ 595هـ/ 1184 ـ 1198م)، فقد شيد هذا الحاكم الموحدي قصرين كبيرين حسب رواية مارمول[1]، أو 11 إلى 12 قصراً حسب رواية الوزان[2]، وأسكن فيها عدداً من الجند الرومي بلغ عددهم حوالي الألف[3]، بالإضافة إلى نسائهم وأبنائهم. ويبدو أنه استعملهم كحرس خاص، لا كجند نظامي إذ كان الهدوء والأمن مُخيِّمَين في عهده.

وفي عهد الخليفة المنتصر (610 ـ 620هـ/ 1213 ـ 1223م)، وهو العهد الذي اقترن ببداية الأزمة الموحدية بعد معركة العقاب سنة 609هـ، تزايدت الكتائب العسكرية النصرانية، وأصبحت تتكون من مجموعتين: أُولاهما كانت توجد في مكناسة تحت إمرة قائد قشتالي يدعى «ابن أخت الفونسو»، وثانيتهما كانت توجد بمراكش تحت قيادة أمير برتغالي[4].

والسمة الرئيسية لهذه الكتائب العسكرية هي أنها لم تعد كما كان الحال في العصر المرابطي متكونة من أسرى الحروب، بل من رجال أحرار التزموا بخدمة الخلفاء الموحدين من تلقاء أنفسهم[5]. وإذا كنا لا نعرف بالتدقيق المناطق التي

(1) مارمول: م.س. ج2، ص: 50.

(2) وصف أفريقيا، طبعة الرباط 1980، ج1، ص: 105.

(3) هذا إذا جمعنا المجموعتين معاً اللتين يذكرهما الوزان. ويذكر Mensage استناداً على ابن أبي زرع بأنه في عهد يعقوب المنصور تم ترحيل 3000 أمرأة وولد. لكن فاته أن الخليفة الموحدي عفا عنهم وأطلق سراحهم. أنظر:
Mensage: Le christianisme en Afrique. Alger 1915, p: 14. وعن الحقيقة التي أغفلها انظر ابن أبي زرع: روض القرطاس، طبعة الرباط 1973، ص: 228.

(4) Dufourcq: Les relations du Maroc et de la Castille pendant la première moitié du XIIIè siècle. Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb, Juillet 1968 no 5. p: 41.

(5) De Genival: L'eglise chretienne de Marrakech au 13è siècle, p: 73-Hesperis 1927.

أتوا منها، فمن المؤكد أنهم قدموا من مختلف مناطق البلدان المتوسطية[1].

وقد أشارت المصادر العربية إلى الوجود المسيحي داخل الجيش الموحدي. فالمراكشي[2] يشير بأن للمصامدة «جنداً من سائر أصناف الناس كالعرب والغز والأندلس والروم».

غير أن استخدام الجيش النصراني في العصر الموحدي كان أكثر كثافة وحضوراً في عهد الخليفة المأمون (627 ـ 629هـ/ 1229 ـ 1231م) الذي تجدرت الأزمة في عهده حتى أصبح عهداً مترعاً بالاضطرابات، الشيء الذي حدا به إلى الاستنجاد بملك قشتالة قصد إمداده بحامياتٍ عسكرية لاسترجاع سلطته في مراكش.

وتختلف الروايات حول عدد هؤلاء الجند الذين استقدمهم حيث جعلهم كل من ابن أبي زرع[3]، والناصري[4] اثني عشر ألفاً، بينما حصرهم ابن عذاري في 500[5]، في حين لم يذكرهم ابن خلدون إطلاقاً. وقد ناقش أحد الباحثين[6] هذين الرقمين، فرجح أن يكون عدد الـ 500 هو الصحيح، بينما نميل إلى الاعتقاد أن الإثني عشر ألفاً هو الأقرب إلى الصحة لعدة اعتبارات: **منها** أن ابن أبي زرع[7] في روايةٍ أخرى وردت عند ذكره بيعة الخليفة الموحدي عبد الواحد الرشيد أشار إلى أن قائد الروم كان يركب في عشرة آلاف من إخوانه. فمن المحتمل أن يكون عدد الجيش النصراني قد انخفض من 12 ألفاً إلى 10 آلاف إبان الفترة الفاصلة بين الخليفتين. كما أن حملةً تستهدف استعادة السلطة كانت تفترض استقدام هذا

(1) خوسي اليماني، الكتائب المسيحية في خدمة الملوك المغاربة ص: 35، دعوة الحق. ع5، 1972.

(2) المعجب، طبعة البيضاء (ط7)، ص: 34.

(3) روض القرطاس: ص: 251.

(4) الاستقصاء، طبعة البيضاء 1954، ج2، ص: 237.

(5) البيان المغرب، قسم الموحدين، البيضاء 1985، ص: 284.

(6) Dufourcq: Loc, op, cit, p: 43.

(7) روض القرطاس، ص: 254.

العدد. ثم إن العدد الموجود في عهد يعقوب المنصور وصل إلى الألف في جو ساده الأمن والرخاء، فكيف بالنسبة لخليفة أصبح عهده يتسع فيه الخرق على الراقع.

ويظهر أن المؤرخين ابن أبي زرع والناصري لم يصيبا الحقيقة في تقييمهما للحدث حين اعتبرا المأمون (أول من أدخل عسكر الفرنج أرض المغرب واستخدمهم بها) ذلك أن النصوص التي سبق عرضها تكشف عكس ذلك[1].

ومهما كان الأمر، فإن الوجود المسيحي أصبح يفرض نفسه عن طريق هذه الحاميات العسكرية، إلا أن هناك قناةً أخرى تدعم بها هذا الوجود ألا وهي مسألة الأسرى عن طريق الحروب أو القرصنة البحرية التي بلغت ذروتها في هذا العصر حتى أنه «بلغ الحال من كثرة سبي الآدميين أن يباع بيضاوان من الروم بسوداء من الوخش في بجاية»[2].

وبالإضافة إلى عملية القرصنة البحرية، تعززت أعداد المسيحيين بعمليات الترحيل الإجبارية من الأندلس نحو المغرب، فإذا كان المرابطون قد قاموا بترحيل عدد من مسيحيي الأندلس، في تواريخ متفرقة، فإن الموحدين نحوا منحاهم، فقاموا بعملية ترحيل سنة 566هـ/ 1170م[3].

يضاف إلى كل هذا مجيء بعض البعثات الدينية أو الإرساليات التبشيرية التي بعثتها الكنيسة الرومانية لخدمة الجاليات الموجودة في المغرب، فاستقرت به بصفة مؤقتة، ولعبت أدواراً هامة في تاريخ المسيحية بالمغرب.

وبهذه الموجات المختلفة، تعددت الجاليات المسيحية المتوسطية على

---

(1) أنظر هامش رقم 7، وانظر كذلك: ابن عذاري: البيان المغرب، طبعة بيروت 1980، ج4، ص: 23.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، طبعة الجزائر 1328، ص: 45.

(3) Lagardere: Communautés Mozarabes et pouvoir Almoravide en 519 H/1125 en Andalus. p: 99. Studia Islamica 1988.

أرض المغرب، وأصبحت تعيش جنباً إلى جنب مع المغاربة، وتساهم في حياتهم اليومية، فكيف كانت وضعيتها وما هي أدوارها وتأثيراتها في المجتمع المغربي؟

ثانياً: أوضاع الجاليات المسيحية بالمغرب في العصر الموحدي

ساهمت عدة عوامل في تحديد وضعية الجاليات المسيحية بالمغرب وإعطائها مكانتها المتميزة. ففضلاً عن الدواعي والأسباب التي تم عرضها، وكلها كانت تصب في اتجاه رعاية هذه الجاليات وتحسين أوضاعها، هناك عوامل أخرى ساهمت في تكريس هذه الوضعية نذكر منها:

1 ـ حماية الدولة الموحدية لها انطلاقاً من محافظتها على مصالحها وخاصة التجارية.

2 ـ تدخل البابوية المستمر لحماية رعاياها في المغرب.

3 ـ كانت المعاهدات المعقودة بين الجمهوريات المتوسطية والدولة الموحدية تلزم هذه الأخيرة احترام حقوق رعاياها والعمل على تحسين وضعيتهم.

4 ـ قوة الدول المتوسطية التي تنتمي إليها شعوبها إذ غالباً ما كانت تلوح بالتهديد وتستعمل ورقة سحب كتائبها العسكرية في حالة انعدام رعاية مصالح رعاياها.

5 ـ تسامح الخلفاء الموحدين خاصة الأواخر منهم.

إستناداً إلى هذه العوامل، سنحاول معتمدين على نصوص عربية ولاتينية ملامسة وضعية هذه الجاليات في الميادين الدينية والاقتصادية والاجتماعية.

الوضعية الدينية للجاليات المسيحية:

لا يخامرنا شك في أن هذه الوضعية استفادت من روح التسامح التي شاعت في ربوع بلاد المغرب. ولعل أبرز مظاهر هذه الروح العالية سماح الخلفاء الموحدين لمختلف الفئات المتوسطية المسيحية من تجار وجند وأسرى وغيرهم ببناء كنائس وممارسة شعائرهم الدينية بكل حرية ورحابة صدر، فمتى

بدأ تأسيس الكنائس، وما هي ظرفيته؟

إذا اكتفينا برواية المراكشي[1]، فإننا نقع أسارى تصور غير صحيح يفيد بأن الموحدين لم يسمحوا ببناء أي كنيسة. ولكن عذر هذا المؤرخ يكمن في أنه عاصر الدولة الموحدية، وكان يخشى عاقبة تسجيل حدث كان يعتبر مخجلاً ومهيناً لها رغم بعده عنها وهو يؤلف كتابه. غير أن المؤرخين المرينيين لم يجدوا حرجاً في أبراز هذه الظاهرة وإعلانها.

ولا سبيل إلى الشك في صحتها لأن المصادر المسيحية أكدتها، إلا أن الفرق بين النصوص العربية والمسيحية هو أن الأولى تقرن الحدث بعهد المأمون، بينما الثانية ترجع بذلك إلى عهد الخليفة يعقوب المنصور الذي بنى للحرس النصراني حسبما يذكره مارمول كنيسة كانوا «يذهبون إليها للاستماع إلى القداس»[2].

بينما تجمع الرواية العربية على اقتران بناء أول كنيسة بعهد المأمون الذي طلب مساعدة عسكرية من ملك قشتالة فرناندو الثاني لاسترجاع سلطته من أحد منافسيه وهو الأمير الموحدي يحيى بن الناصر (624 ـ 627هـ)، فاشترط عليه الملك القشتالي، في حالة انتصاره واستيلائه على مراكش ـ أن يبني كنيسةً للرعايا المسيحيين، وأنه إذا أسلم أحد من هؤلاء فعليه أن يردُّه إلى إخوانه، في حين أن من تنصر من المسلمين فليس لأحدٍ عليه من سبيل «فأسعفه في جميع ما طلب منه»[3]. وبمجرد ما تمت له الغلبة، دخل مراكش مع النصارى، «فضربوا بها نواقيسهم»[4].

واستفادت الجاليات المتوسطية من جو التسامح، فعرفت أحياء المدن التي

---

(1) المعجب، ص: 435 وفيها يذكر بأنه لم تشيد أية كنيسة في المغرب.

(2) مارمول: م.س. ص: 50 ولم نعتمد الرواية المسيحية الخرافية التي ترى أن إعدام المبشرين Les frères Mineurs كان وراء تشييد أول كنيسة بالمغرب.

(3) ابن أبي زرع: م.س. ص: 250 ـ 251. الناصري: م.س. ص: 237.

(4) ابن خلدون: العبر، طبعة بيروت 1981، ج6، ص: 143. ابن العربي الصديق: طوائف وشخصيات مسيحية بالمغرب، مجلة تطوان 1956، ص: 154.

كانوا يقطنونها بناء عدة كنائس. ففي سبتة على سبيل المثال، كان الأسقف الذي يقوم بدور المرشد الروحي هو الأسقف الإيطالي Hugo حوالي 624هـ/ 1227م[1]. ومن المحتمل أن يكون لكل جالية أسقفيتها حيث كان لكلٍّ من تجار جنوة وبيزا كنائس خاصة[2].

ومهما كان الأمر، فمن الواضح أن التنظيم الكنسي في عصر الموحدين بلغ أوجه، ووجّهت البابوية ـ مستفيدةً من جو التسامح ـ عدة أساقفة نذكر من بينهم الأسقف الشهير Agnellus الذي تنعته الوثائق اللاتينية بأسقف فاس، أعقبه Lupus الذي تشير إليه إحدى رسائل البابا إنوسنت الرابع، وهي رسالة تتضمن دعوةً منه إلى الرعايا المسيحيين لالتزام طاعته في كل القضايا الروحية[3]. أما الأسقف الذي أعقب Lupus فهو Branch الذي بقي على كنيسة مراكش إلى حدود 1289م[4].

وإلى جانب السماح ببناء الكنائس، سمحت السلطة الموحدية للبعثات التبشيرية بممارسة نشاطها سواء في المدن الداخلية التي كان يقيم فيها الجنود وقادتهم، أو داخل الأحياء التي تقيم فيها الجاليات في ضواحي المدن الساحلية. وفي هذا الصدد بعث البابا هنوريوس الثالث Honorius III إلى البعثات التبشيرية طالباً منهم ـ تسهيلاً لمأموريتهم ألا يحلقوا لحاهم، وأن يتزيوا بزي المسلمين[5].

ولا نستبعد أن تكون الأسقفيات المنبثة في المدن التي استقر فيها التجار المسيحيون في الساحل، نقطة انطلاق النشاط التبشيري في مدن المغرب الداخلية، شفيعنا في هذا الاستنتاج ما شهدته سبتة من نشاط تبشيري قامت به جماعة دانييل Daniel سنة 624هـ/ 1227م[6].

---

(1) Dufourcq: Les relations... p: 109.

(2) Mensage: Loc, op, cit, p: 5.

(3) Maslatrie: Loc, op, cit, p: 15. Lettre du Décembre 1246 (Supplements et tables).

(4) Godard: Description et histoire du Maroc, p: 368.

(5) Maslatrie: Loc, op, cit, p: 9.

(6) مارمول: م.س. ص: 51.

من كل ما سبق يتضح أن الوضعية الدينية للجاليات المتوسطية المسيحية كانت محترمة ولا يكدر صفوها أي عائق. أما الآراء التي أنكرت هذه الحقيقة فسنناقشها في حينها بعد التعرض للوضعية الاقتصادية ـ الاجتماعية.

الوضعية الاقتصادية ـ الاجتماعية للجاليات المسيحية:

كما حظيت الجاليات المسيحية بوضعية دينية تغمرها روح التسامح، فإن فئةً منها تمتعت بوضعية اقتصادية تُحسد عليها، ويتعلق الأمر بفئة التجار، ولا غرو فإن مناخ الحرية، وحسن سياسة التعامل التي حرص الخلفاء الموحدون على جعلها سُنة، استقطبت العديد من تجار البلدان المتوسطية الذين فضّلوا الاستيطان في المدن المغربية الساحلية تسهيلاً لمهامهم باستقبال السفن ونقل البضائع.

وكان هؤلاء التجار ينقسمون إلى فئتين[1]:

- التجار الذين يتوفرون على رأس مال ثابت ولا يقيمون في المغرب بل يعينون وكلاء عنهم.

- التجار الذي لا يملكون رأس مال، ولكنهم يشتغلون لصالح الفئة الأولى، ويكتفون بالربح الذي يحققونه ببلاد المغرب، ويقيمون في إحدى المدن المغربية، وهذه الشريحة هي التي تهمنا.

وقد حرصت الجمهوريات التي ينتمون إليها على عقد معاهدات تجارية مع المغرب لفائدة تجارها. ففي سنة 581هـ/ 1186م، عقدت جمهورية بيزا معاهدة للتجارة والسلم مع السلطان الموحدي أبي يوسف يعقوب المنصور لمدة 25 سنة تضمن حرية تجار بيزا في كل من سبتة، وهران، وبجاية وتونس[2].

ولم يجد هؤلاء أدنى حرج في الاتصال بالخليفة الموحدي لعرض كل ما يعترض عملياتهم التجارية من صعوبات، يؤيد ذلك الرسالة التي بعثها قنصلهم إلى

(1) Gisele: Loc, op, cit, p: 273.

(2) Maslatrie: op, cit, p: 28.

أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بتاريخ 19 ماي 1181م حول الصعوبات التي أعاقت عدداً من تجار مدينة بيزا الإيطالية من أجل استخلاص جلود بجاية[1].

ولا يساورنا شك في أن المسؤولين المغاربة لم يديروا ظهرهم لكل هذه النداءات، ولا زالت الأرشيفات تحتفظ بمقتطف من قانون مدينة مرسيليا الخاص بتنظيم تجارة المرسيليين في بلاد المغرب، وخاصة تجارة الخمور في كل من سبتة ووهران وبجاية وتونس[2]. كما وصلتنا عقود تجارية على يد كتاب عدول تهم تجارة جنوة في عدد من المدن المغربية[3].

وفي إطار البحث عن الوضعية الاجتماعية لهؤلاء التجار يتبادر تساؤل آخر وهو: أين كانت تسكن هذه الجاليات، وكيف كانت ظروف إقامتها؟

إذا كانت المصادر العربية لا تجيب سوى بإشارات باهتة، فإن الوثائق اللاتينية التي نشرها Maslatrie تكشف النقاب عن الكثير من القضايا التي تهم مقر إقامة هؤلاء التجار، وتنظيماتهم في أحيائهم الخاصة.

تستعمل المصادر العربية مصطلح «فندق» للتعبير عن مقر إقامة التجار المسيحيين[4]، وهو نفس المصطلح المستعمل في الوثائق اللاتينية[5]. لكن يجب ألا يفهم من هذا المصطلح أنه يعني الفندق بمفهومه المتداول، بل يشير إلى حي كبير أو «مدينة» صغيرة تقع بجوار المدينة المغربية أي في ربضها، وهذا ما يفهم من كلام ابن عذاري الذي جاء في سياق حديثه عن تجار جنوة سنة 636هـ/ 1238م: «وذلك أنهم لما وصلوا إلى سبتة في مراكبهم برسم

(1) Ibid, p: 27.

(2) Ibid, p: 89.

(3) Ibid, p: 88.

(4) يقول ابن عذاري متحدثاً عن نتائج الفتنة التي أثارتها إحدى الجاليات الإيطالية في سبتة ورد فعل السلطة المغربية: «وانتهبت أموالهم التي في فنادقهم أي انتهاب» أنظر البيان: القسم الموحدي، ص: 350.

(5) Maslatrie: Loc, op, cit, p: 89, 91. (Introduction historique).

محاولات تجارتهم، فاجتمع منهم في ديوانها وربضها عدد كثير...»[1].

ولا شك أن هذه «المدينة» الصغيرة كانت تحتوي على كل المرافق الضرورية التي تخدم حاجيات التجار. فعلاوةً على المتاجر الكبرى، وجدت الدكاكين الصغرى، ومقر سكنى القنصل، كذا الكنيسة، والمقبرة والفرن ومكان كاتب العدل وربما حمام عمومي[2].

ومن الجدير بالذكر أن كل طائفة من الطوائف المسيحية كان لها (فندقها) الخاص، فهناك فندق خاص بتجار مرسيليا، وآخر لتجار جنوة... وثمة إشارات إلى وجود فندق بسبتة خاص بتجار مرسيليا في سنوات 624هـ/ 1227م و625هـ/ 1228م و636هـ/ 1236م و656هـ/ 1255م[3].

والراجح أن مختلف هذه الجاليات المتوسطية كانت تقيم في المدن الساحلية مثل سبتة، والجزائر، وبجاية، وبونة، وتونس، والمهدية، وسفاقس، وقابس، وجربة وطرابلس. وقد عد أحد الباحثين 15 مركزاً لإقامة هذه الجاليات[4].

ويستشف من خلال أحد فصول قانون بلدية مرسيليا لسنة 625هـ/ 1228م نوعٌ من التقنين الخاص بتجارة الخمور حيث ينظم هذا الفصل كيفية بيع الخمر المرسيلي في بجاية وسبتة. ونعلم من خلال ذلك أنه كان بإمكان تجار مرسيليا بيع هذه المادة في المدينتين بالجملة أو التقسيط في متاجر خاصة. ومن بين مجموع المتاجر هناك تلك التي كانت تباع فيها الخمرة للمسيحيين فقط، بينما كان يباح في متاجر أخرى بيع هذه السلعة للمسلمين كذلك[5].

وداخل «المدن الأوروبية» وجد قنصل مقيم لا تفصح الوثائق عما إذا كانت

(1) ابن عذاري: م.س. ص: 50.

(2) Gisele: Loc, op, cit, p: 278. Maslatrie: p: 80-90 (Introduction historique).

(3) Maslatrie: Loc, op, cit, p: 80, 90.

(4) Mensage: Loc, op, cit, p: 6.

(5) Gisele: Loc, op, cit, p: 276.

إقامته لها طابع الاستمرارية أم لا. وقد يسمح قانون مدينة مرسيليا لسنة 656هـ/ 1255م بالظن أن القناصل لم يكونوا ملزمين بالبقاء بكيفية دائمة في كل موانىء المغرب[1]. وفي بعض الحالات كان القنصل يعين لمصاحبة السفن القادمة إلى بلاد المغرب. أما في سبتة فإن القنصل كان يعين لمدة سنة، ويقوم بمساعدته نقابيون ورؤساء الحرف. وكان يقسم بالانجيل بعدم السماح بإقامة مكان للعادة في الفندق الذي يشرف عليه، وكذلك عدم بيع الخمر الأجنبي إلا بعد نفاذ الخمر المرسيلي، ولا يسمح بكراء الحوانيت للأجانب بدون استشارة. وعلى العموم فإن التزاماته تجلت فيما يلي:

1 ـ الدفاع عن مصالح الجاليات المسيحية سواء تجاه السلطات المحلية أو الأجنبية.

2 ـ إدارة الحي أو المدينة الصغيرة التي تقيم فيها الجالية.

3 ـ القضاء بين الرعايا[2].

وإلى جانب القنصل، وجد داخل «الحي المسيحي» موثق يتم تعيينه من طرف القنصل ويأتمر بأوامره كما يشهد على ذلك عقد محرر بتاريخ فاتح نوفمبر 633هـ/ 1236م. ولم تكن مهمة الموثق تنحصر في تحرير عقود التجار فقط، بل كان يستطيع تسجيل قرارات قضاء القنصل أيضاً[3].

كما لا يستبعد وجود قضاة تحت إمرة القنصل. وتحتفظ الأرشيفات بوثيقة قرار تعيين قضاة من طرف محافظ مدينة بيزا يهم التجار المقيمين في تونس بتاريخ 8 ماي 637هـ/ 1240م[4].

من كل ذلك يتضح أن «الأحياء المسيحية» كانت تمثل مستقرّات صغيرة تعيش

---

(1) Ibid, p: 279.

(2) Ibid, p: 279.

(3) Ibid, p: 280.

(4) Maslatrie: Loc, op, cit, p: 35.

فيها الجاليات المسيحية، وتمارس أنشطتها وديانتها بكامل الحرية، وكأنها في بلدانها الأصلية. لكن هل يمكن القول أن هذه الأحياء أو المدن الأوروبية كانت تتمتع بحصانة ديبلوماسية؟

لا شيء يمكننا من الإجابة بدقة على هذا التساؤل. لكن يبدو أن جهاز الدولة المغربية العسكري والأمني لم يكن يسمح لهم بالدخول إلى هذه المدن سوى بأمرٍ من السلطة المغربية[1].

بقي بعد هذا إثارة نقطة هامة تخص الوضعية الاجتماعية لفئة من الجاليات المسيحية وهي فئة العبيد الذين اضطرتهم ظروف الأسر إلى العيش في المغرب.

فمن المعلوم أن القرصنة البحرية كانت تشكل إحدى موارد بيت المال، فضلاً عن أن العبيد كانوا يمثلون يداً عاملة هامة. أو ليسوا هم الذين ساهموا في بناء مدينة مراكش بالسرعة التي أرادها مشيدها؟[2] ثم إن مسألة افتداء الأسرى تحمل أكثر من دلالة على المغزى الاقتصادي من عمليات القرصنة.

ونرجّح انطلاقاً من نصوص تاريخية وفقهية أن مراكش وغيرها كانت تزخر بفئة الرقيق التي أثارت عطف العالم المسيحي، فقامت بعض الجمعيات بتقديم مشروع إلى البابوات يقضي بجمع التبرعات والصدقات لتحرير العبيد من بني جلدتهم. وقبل البابا إنوسانت الثالث المشروع، واتصل بالخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور في الرسالة المؤرخة بـ 8 مارس 1198م يطلب منه فيها تسهيل مأمورية البعثة الدينية التي أرسلها لافتداء الأسرى[3].

وقد رد الخليفة الموحدي رداً ايجابياً حيث رحب بالبعثة وأمر بتسهيل مهمتها في جميع أنحاء البلاد، وتمكنت من افتداء 186 أسير في تونس سنة 1201م، وفي

---

(1) Gisele: Loc, op, cit, p: 279.

(2) مارمول: م.س. ج2، ص: 47.

(3) Mensage: Loc, op, cit, p: 18, 44.

سنة 1210م بلغ عدد المحررين 220، وفي الجزائر 340[1].

إن هذه النصوص وغيرها ـ تنهض شاهداً على روح التسامح التي تعامل بها المغاربة مع الجاليات المسيحية وقد أعطى هذا التسامح ثماره حتى أن قائد الحاميات المسيحية في مراكش في عهد الخليفة الموحدي المنتصر عرف بأنه «أكبر صديق للمسلمين». وإذا كان قد حاربهم بعد مغادرته المغرب فقد سخر نفسه للتوقيف بين الجانبين[2]، بينما نعت الأسقف Lupus بكونه زعيم الصداقة القشتالية الموحدية[3].

ولعل روح التسامح هاته هي التي جعلت البابا إنوسانت الرابع لا يكتفي فقط بتوجيه رسائل الشكر والتقدير إلى الخلفاء الموحدين، بل إنه حث المسيحيين على التوجه نحو المغرب، وطلب من الأساقفة الإسبان والبرتغاليين حماية ممتلكاتهم في المناطق التي يمرون منها[4].

ولا شك أن ارتفاع عدد سكان الجاليات المسيحية بالمغرب ينهض دليلاً آخر على جو التسامح الذي كانوا يرتعون في ظله. والأرقام التي قدمها Brosselard لها أكثر من دلالة[5].

ومن الإنصاف القول أن هذا التسامح كان متبادلاً: فالمجاعة التي عصفت بإفريقية سنة 542هـ/ 1147 ـ 1148م جعلت كثيراً من عائلات النبلاء تطلب مساعدة

---

(1) Ibid, p: 18-19.

(2) Dufourcq: Les relations... p: 41-42.

(3) Ibid, p: 59.

(4) Dufourcq: op, cit, p: 59.

(5) أعطى Mensage نقلاً عن Brosselard إحصاءات تهم الجاليات المتوسطية رغم أنها تخص القرن 14، فإن لها دلالات على تدفق هذه الجاليات على المغرب العربي وهي كما يلي:
تلمسان: 4000 نسمة منهم تجار وصناع وجنود.
تونس: 4000 شخص كانوا يشتغلون في طبخ الخبز 700 دكان.
أنظر: Mensage: Loc, op, cit, p: 6.

روجار الثاني، واللجوء إليه، فما كان من هذا الأخير إلا أن رحب بعرضهم.

أما الزواج بين المغاربة والعنصر النسوي من الجاليات المسيحية، واعتناق الإسلام فهو أكبر دليل على ثمار هذا التعايش السلمي وهو ما سنتطرق إليه لاحقاً. فهل يمكن بعد كل هذا أن نجد ما يناقض مقولة التعايش السلمي ومناخ التسامح؟

خرافة الاضطهاد الموحدي:

إذا كانت الصورة المشرقة التي قدمناها عن وضعية الجاليات المسيحية المقيمة بالمغرب الموحدي تبين إحدى الواجهات الرائعة من صور التعايش السلمي، فهل ذلك يعني أننا نعفي الموحدين من كل زلة أو خطأ في سياستهم تجاه المسيحيين؟

إنصافاً للحقيقة والتاريخ، نشير بداية إلى أن بعض الكتابات الأجنبية استغلت بعضاً من هذه «الزلات» لتنفخ فيها وتجعلها قناةً ومعبراً لمقولة الاضطهاد الموحدي. فمنها من صبت جام غضبها على المرابطين والموحدين في آن، مدعيةً أن المسيحيين فقدوا في عهدهم كل نفوذ[1]. ومنها من أشفقت على المرابطين، ولكنها لم ترحم الموحدين معتبرةً عصرهم قمةً للاضطهاد الديني[2].

إلا أن المتأمل في الحكمين السابقين، يلاحظ أنهما مبنيان على نصوص منتقاة سبق تبيان خطئها[3]. وقد كفانا Godard مؤونة الرد على خرافة الاضطهاد الموحدي، فقد بين - في جرأة تخالف ما دأب عليه بعض الباحثين الأوروبيين - وانطلاقاً من حجج دامغة ما يبين عكس هذه المقولة، منها أن عبد المؤمن بن علي (558هـ) رد إلى القنصل الممثل لتجار مدينة بيزا الإيطالية كل الأسرى الذين احتجزوا بعد كارثة بحرية وقعت في سواحل المغرب

---

(1) Dufourcq: La vie quotidienne, p: 75.

(2) خوسي اليماني: م.س. ص: 36.

(3) أنظر هامش رقم 4. وهذا هو النص بحرفيته، يقول المراكشي: (ولم تنعقد عندنا ذمة ليهودي ولا نصراني منذ أن قام أمر المصامدة، ولا في جميع بلاد المسلمين بالمغرب بيعة ولا كنيسة) المعجب ص: 435.

العربي سنة 562هـ/ 1167م. كما عقد معاهدة تجارية معهم، وكذا مع تجار جنوة في نفس السنة، هذا بالإضافة إلى قرائن أخرى يذكرها هذا الباحث تفند مزاعم الاضطهاد الموحدي[1].

وتنهض الرسالة التي بعثها رئيس أساقفة بيزا الإيطالية سنة 578هـ/ 1182م إلى ابنه يوسف قرينةً أخرى على سياسة التسامح التي نهجها الموحدون إذ تقول إحدى فقرات الرسالة: «إننا أصدقاؤكم، ونود محالفتكم وصداقتكم قبل كل شيء»[2]. وإذا كانت هذه شهادةً تتعلق بالخلفاء الموحدين الأوائل، فكيف بالعهد الموحدي الأخير الذي عرف قمة التسامح كما تشهد بذلك رسالةٌ أخرى بعث بها البابا إنوسانت الرابع تحدث فيها عن الحرية التي نعمت بها الكنائس في عهد الخليفة الموحدي السعيد (640هـ/ 646هـ)[3]. وقبل ذلك في عهد الخليفة الرشيد كان البابا غريغوار التاسع قد بعث برسالة مؤرخة بـ 27 ماي 1233 يشكره فيها على ما أظهر من عطف وتكريم للأسقف ورجال الكنيسة في مراكش[4]. وثمة رسائل بابوية أخرى تصب في نفس الاتجاه[5].

لكننا نجد في نفس الوقت بعض الرسائل البابوية حول بعض أعمال البطش التي قامت بها السلطة الموحدية ضد بعض المبشرين - إيطاليين وفرنسيين - فإذا صحت هذه الأخبار التي لا تذكرها المصادر العربية، فأقل ما يقال لرد هذه التهمة أن البابوات تبنوا موقفاً ينم عن التعصب والتشنج، ولم يتفهموا هذا الحدث من خلفيته «الدفاعية»، إذ إن المنكل بهم تجاوزوا الحدود التي تسمح بها الشريعة، فتحولوا من مبشرين إلى محاربين للملة الإسلامية حيث أثر عنهم أنهم كانوا يسبون

---

(1) Godard: Loc, op, cit, p: 355-356.

(2) Ibid, p: 356. ds: Biblithèque de l'école chartes - 2è serie TV, p: 139. Pièces tirées des archives de Florence.

(3) Dufourcq: op, cit, p: 59.

(4) خوسي اليماني: م.س. ص: 38, De Genival: Loc, op, cit, p: 80. Maslatrie: Loc, op, cit, p: 11-12.

(5) خوسي اليماني: م.س. ص: 38 - 39 Maslatrie: p: 10.

علناً ويشتمون العقيدة الإسلامية والقرآن والرسول (ص)، مما شكل تحدياً صارخاً لمشاعر المغاربة، وجعل هؤلاء المبشرين يضعون أنفسهم في عداد التيار «الانتحاري» الذي يتحمل كامل المسؤولية إذ إنها - رغم تحيزها أحياناً - تنحو باللائمة على هذا التيار المتطرف، وتحمله مسؤولية العواقب التي جناها[1].

ويمكن كذلك فهم هذه «الاضطهادات» انطلاقاً من بواعثها «الدفاعية» من خلال سرد بعض أمثلة عمليات الشغب والسطو التي قامت بها بعض الجاليات التجارية. ففي رواية لابن عذاري[2] أن بعض التجار الإيطاليين، ومن مدينة جنوة بالذات، انطلقوا من الأحياء المخصصة لسكناهم بضاحية سبتة للقيام بعملية هجومية على المدينة سنة 636هـ/ 1234م، غير أن حاكمها أبا العباس اليانشتي كتب إلى جميع القبائل يستنفرهم «فقتل النصارى في ذلك اليوم قتلاً ذريعاً، وقطعوا تقطيعاً. . . وانتهبت أموالهم في فنادقهم أي انتهاب، والتهبت النار في سلعهم وسلاحهم كل التهام».

ولعل في هذا الحدث الذي تؤكده المصادر المسيحية ما يقوم دليلاً على «عدالة» الموقف المغربي. ورغم ذلك فقد عوضت السلطة الموحدية خسائر الموحدين عبر معاهدة سلمية، مما يدل على حسن النية، فضلاً عن قمة النضج الديبلوماسي.

وإذا كانت هذه الحالات الاستثنائية تمثل نقطاً سوداء في نسيج التعايش السلمي بين المغاربة والجاليات المسيحية لأسباب ترجع إلى التهور أحياناً، وعدم الالتزام بالحكمة والتعقل أحياناً أخرى، فإنها لم تؤثر في صيرورة هذا الاتجاه السلمي الذي تجذّر بفعل سياسة التسامح التي نهجها الخلفاء الموحدون. وقد وقف الباحثون الغربيون المنصفون منبهرين أمام هذا المد من التعايش السلمي بين الجانبين، فمؤرخ الحياة الدينية للغرب الإسلامي الأستاذ

---

(1) De Genival: Loc, op, cit, p: 71-72. Mensage: Loc, op, cit, p: 15. Godard: Loc, op, cit, p: 359-260.

(2) البيان: القسم الموحدي، ص: 350.

Alfred Bell نوه بروح التسامح التي نهجها المغاربة تجاه المسيحيين من تجار وجنود وغيرهم[1]، بينما وقف باحث آخر[2] مندهشاً أمام العلاقات الطيبة التي ظلت بين مسيحيي ومسلمي افريقية بعد الغزو النورماندي لساحل افريقية، الشيء الذي ينهض قرينةً على استمرار فصل هام من علاقات التعايش الأخوي بين المغاربة و«ضيوفهم» من الجاليات المتوسطية، وهو ما يتأكد من خلال رصد الأدوار التي قاموا بها والتأثير المتبادل الذي أدى إلى الانصهار الاجتماعي وهو ما نتطرق إليه الآن.

ثالثاً: دور الجاليات المسيحية والتأثير المتبادل بينها وبين المسلمين المغاربة:

لا تفصح النصوص بما فيه الكفاية عن مختلف الأدوار التي لعبها المسيحيون في المغرب العربي. غير أن الإشارات الباهتة التي نعثر عليها بصعوبة تكشف تعدد تلك الأدوار وأهميتها في تاريخ المغرب، ويدل على مساهمتها الفعالة في نسج خيوطه.

وقد قدر لقادة الحاميات العسكرية وجنودهم أن يتركوا بصماتهم في التاريخ السياسي للمغرب، كما أن التجار المسيحيين أثروا في الحركة الاقتصادية التي عرفها المغرب الموحدي، بينما ظل وجود الجاليات المتوسطية ـ بخبرتها وتقنيتها ـ يساهم في تطوير المجتمع المغربي.

فعلى الصعيد السياسي تشير المصادر إلى أن قادة الكتائب العسكرية ـ وهم في الغالب إسبانيون قشتاليون ـ أخذوا يتدخلون في أمر بيعة الخلفاء الموحدين وترشيح هذا الخليفة أو ذلك. وفي هذا الصدد ذكر ابن أبي زرع[3] عند تعرضه لخلافة عبد الواحد الرشيد: «أخذ له البيعة كانون بن جرمون السفياني، وشعيب أخو قاريط الهسكوري ومرقسيل قائد الروم» وهي إشارة واضحة إلى الدور الرئيسي

---

(1) Coup d'oeil sur l'Islam en Berberie. p: 70.

(2) Cuoq: L'eglise de l'Afrique du Nord du 2è au 12è siécle Paris 1984, p: 170.

(3) روض القرطاس: ص: 254.

الذي أصبح يلعبه قادة الجند الرومي.

ولم يقتصر الأمر على هؤلاء، بل إن النساء أصبحن يحشرن أنفسهن في أمر البيعة، ويبرز في هذا الشأن اسم حبابة زوجة الخليفة الموحدي المأمون وهي جارية مسيحية لعبت دوراً طلائعياً، واستخدمت النفوذ والرشوة من أجل ترشيح ابنها الصغير الخليفة الرشيد الموحدي[1]، وذلك بمساعدة شخصية مسيحية أخرى هي شخصية «سانشو» الذي لعب هو الآخر دوراً هاماً في التاريخ المغربي[2].

ولا يستبعد أن تكون هذه الحاميات العسكرية قد تدخلت في شؤون القبائل من أجل استقطابها أو إبعادها عن التحالف مع الخليفة كما لاحظ ذلك أحد الباحثين[3]. وليس صحيحاً في نظرنا ـ طبقاً للنصوص السابقة ـ ما يراه Mensage من أن هذه الحاميات لم تتدخل في النزاعات داخل الأسرة الحاكمة أو القبيلة[4].

ونعتقد أن هذا الدور السياسي الخطير الذي اضطلعت به الحاميات القشتالية يعزى إلى اختصاصها بأهم المناصب العليا، بل حتى الوظائف السرية[5]، مما أتاح لها فرصة التحرك داخل الساحة السياسية.

ولم يقل الدور العسكري شأناً عن الدور السياسي، فقد وظفت الحاميات العسكرية القشتالية وغيرها من الجنسيات المتوسطية الأخرى لخنق التمردات وقمع الثورات. ولا زالت الأدوار التي لعبها «الروبيرتر» في هذا المجال تثير الاعجاب[6] حتى أن موته كان بمثابة موت للدولة المرابطية، وإعلان لقيام

(1) روض القرطاس: ص: 254.

(2) Dufourcq: op, cit, p: 43-44-57.

(3) Ibid, p: 60.

(4) Mensage: Loc, op, cit, p: 10.

(5) Ibid, p: 7.

(6) Deverdun: Marrakech des origines à 1912 TI. Rabat 1952, p: 138.

دولة الموحدين.

ولم يتقاعس الخلفاء الموحدون بدورهم عن استعمال الكتائب العسكرية القشتالية لاستئصال شأفة الثوار. ففي روايةٍ لابن خلدون[1] أنّ الخليفة الموحدي المرتضى حارب الثائر علي بن بدر بواسطة قائد نصراني يدعى Dunlop. وبفضل المساعدة التي تلقاها الخليفة الرشيد تمكن من كسب معركة مراكش لصالحه[2].

كما حدث أن المعركة الفاصلة التي وقعت بين الموحدين والمرينيين، استأسدت فيها الفرق القشتالية. ويعزى الفضل لقائدهم ابن القمط الذي تمكن من وضع حد لحياة الأمير المريني أبي معرف محمد[3].

أما دور الإيطاليين في هذا المجال، فقد برز ممثلاً في جاليتهم التجارية حيث قدم تجار جنوة مساعدةً بحرية للخليفة الموحدي الرشيد للدفاع عن سلا[4].

وفي الميدان الاقتصادي، يظهر دور التجار المسيحيين واضحاً، إذ إنهم ساهموا في زيادة مداخيل الدولة الموحدية عن طريق استخلاص هاته الأخيرة للرسوم الجمركية المفروضة على البضائع والتي بلغت نسبة 8٪[5]. كما لعبوا دوراً هاماً في توفير الحاجيات التي لا يتوفر عليها المغرب، وشكلوا في نفس الوقت مصدراً لتسويق المنتوجات المغربية وخاصة الذهب والعبيد التي كانت تدر ربحاً هائلاً على المغرب.

ولا سبيل لانكار دورهم ـ على الصعيد الاجتماعي ـ في نقل كثير من

(1) العبر، ج6، ص: 350.

(2) ابن عذاري: م.س. ص: 284.

(3) مجهول: الحلل، ص: 173.

(4) Dufourcq: op, cit, p: 55.

(5) Mascarello: Quelques aspects des activités Italiennes dans le Maghreb Medieval: R.O.H.M. p: 66.

العادات والاحتفالات التي تأثر بها المغاربة كما سنبين فيما بعد. وساهموا أيضاً في ميدان العمران حيث يذكر مارمول[1] أن الأسرى المسيحيين هم الذين حفروا الأربعمائة قناة التي كانت تصب في مبنى تجميع المياه، وهو مبنى نال إعجابه. كما ساهموا في بناء التحصينات نذكر منها حصناً عند جبل زرهون يسمى قصبة النصراني[2]. كما ساهموا في بناء المرافق العامة مثل الحمام الذي بناه «ابن أخت ألفونسو» بمدينة مكناسة[3].

ومعلوم أن بعضهم اشتغل بالطب، وقدم مساهمات اجتماعية للمغاربة ولو أن أدويتهم وطريقة معالجتهم كانت تحوم حولها بعض الظنون من طرف العامة[4]. أما في ميادين الزراعة والفنون، فإنه كان للحضور المسيحي فضل على المجتمع المغربي[5].

يبقى علينا في نهاية هذه المداخلة أن نتساءل ـ كنتيجة حتمية لعيش الجاليات المسيحية على أرض المغرب العربي ـ عن التأثير المتبادل بين الطرفين.

من المؤكد أن البعثات التبشيرية لم تستطع أن تؤثر في المجتمع المغربي سوى بشكل محدود جداً ونتيجة عوامل سياسة[6]. ومن المحقق أن المغاربة لم يستسلموا لدعاية الإيطاليين أو الفرنسيين، بل ظلوا صامدين أمام (تسرب الانجيل) على حد تعبير أحد الدارسين[7]. وفي الوقت ذاته، لم ينجم عن هذا اللقاء بين الإسلام والمسيحية فوق أرض المغرب نهاية حتمية للمسيحية كما زعم ذلك أحد

---

(1) مارمول: م.س. ص: 47.

(2) حركات: المغرب عبر التاريخ، طبعة البيضاء 1965، ج1، ص: 244.

(3) ابن غازي: الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون، طبعة الرباط 1952، ص: 10 ـ 11.

(4) ابن الزيات: كتاب التشوف إلى رجال التصوف. طبعة الرباط 1984، ص: 323.

(5) Lagardere: Loc, op, cit, p: 11.

(6) مثل تنصر أبي دبوس ومحمد العادل الموحدين بدافع من اليأس والغضب.
انظر: ابن الصديق: م.س. ص: 154.

(7) Mensage: Loc, op, cit, p: 50.

الباحثين[1]، يشهد على ذلك ما سبق ذكره. فقد حافظ كل شعب على المعتقد الذي كان يؤمن به، وإن كان بعض الأفراد من هذا الجانب أو ذاك قد تحول من دينه الأصلي إلى الديانة الأخرى، لكن دون إكراه أو تعنت.

وإذا كانت الواجهة الدينية شكلت أهم الأبواب الموصدة في وجه التأثير المتبادل، فعلى العكس من ذلك، حدث امتزاج اجتماعي لا ندرك أهميته إلا بالوقوف على النصوص التاريخية التي تشير إلى ذلك. ومن بين مظاهر هذا الامتزاج مسألة زواج المغاربة بالمسيحيات. ويمدنا ابن أبي زرع[2] بخصوص هذا الموضوع بإشارات هامة رغم ندرتها، فيذكر بأن الخليفة الموحدي عبدالله العادل كانت أمه مسيحية من سبي شنترين (بأسبانيا)، وأن أم الخليفة الرشيد كذلك كانت رومية الأصل وتدعى حبابة[3]. كما نفهم من إشارة أخرى وردت عند ابن عذاري[4] وهو يتحدث عن بنات الخليفة الموحدي المأمون ما يدعم هذا الطرح.

وإذا كانت المصادر التاريخية لم تول اهتماماً سوى للأسرات الحاكمة في غالب الأحيان، فإن كتب القضاء والأحكام التي اهتمت بعامة الشعب تكشف عن هذه الظاهرة في أوساط المغاربة حيث نجد في إحدى كتب التراث المخطوط طريقة نموذجية لكيفية تحرير عقود الزواج بين أهل المغرب والمسيحيات في ذلك العصر[5].

وعلى غرار الزواج الذي عكس انصهار المغاربة بالجاليات المسيحية المقيمة بين ظهرانيهم، نلاحظ مظاهر أخرى لهذا الانصهار. ففي إحدى الروايات أن أهل مراكش قحطوا في عهد يعقوب المنصور، فأمر هذا الأخير بالخروج للاستسقاء

(1) Cuoq: Loc, op, cit, p: 179.

(2) روض القرطاس: ص: 245.

(3) نفسه، ص: 254.

(4) البيان ـ القسم الموحدي، ص: 276 ويقول فيه ابن عذاري: «وأمهات الذكور والإناث روما».

(5) ابن سلمون: العقد المنظم للحكام (مخطوط) ورقة 28 وجه.

الذي شارك فيه النصارى كذلك[1]، مما يوضح مكانهم ضمن «الأُسرة» المغربية.

ومن مظاهر هذا الانصهار كذلك، إقدام المسيحيين على تعلم اللغة العربية: فتجار جنوة الإيطاليين، فهموا ضرورة تعلم اللغة العربية من البدايات الأولى لنهضتهم التجارية، ولذلك وجد في إيطاليا ديوان قنطي Chencellerie لتعليم اللغة العربية[2].

وبلغ هذا الانصهار ذروته حينما أعلن بعض أفراد الجاليات المسيحية المقيمة في المغرب إسلامهم: فابن الروبيرتر القائد العسكري المشهور كان قد اعتنق الإسلام منذ عصر المرابطين واستمر مع الموحدين[3]. وتخبرنا إحدى الروايات الصوفية في خضم حديثها عن كرامات المتصوف المغربي عبد الجليل أن هذا الأخير وهبت له جبة فأعطاها بدوره إلى نصراني، فما مر على هذا الأخير سوى سبعة أيام حتى (أسلم وحسن إسلامه)[4].

ومن الذين اعتنقوا الإسلام كذلك، شخصية من أسرة ملكية إسبانية يسمى (ابن أخت الفونسو)، أسلم وتسمى بأبي زكريا يحيى، وكانت له مكانة اجتماعية هامة في مكناسة حيث ظل مشهوراً بالحمام الذي بناه في هذه المدينة[5].

ولا شك أن تحول كثير من المسيحيين إلى الإسلام هو ما جعل أحد الباحثين يخلص إلى القول بأن العصر الموحدي كان عصر اعتناق قادة الحاميات العسكرية للإسلام، وقد تبعهم في ذلك جنودهم[6]. ولم تقف البابوية مكتوفة الأيدي. ففي 2 فبراير 624هـ/ 1226م، أبلغ رئيس أساقفة طليطلة بالعدد الكبير من الجاليات المسيحية التي ارتدت عن مسيحيتها، واعتنقت

---

(1) ابن المؤقت: تعطير الأنفاس، طبعة حجرية، ص: 40.

(2) Mascarello: Quelques aspects des activités Italiennes dans le Maghreb Medieval, p: 75.

(3) Dufourcq: op, cit, p: 46.

(4) ابن الزيات: م.س. ص: 150.

(5) ابن غازي: م.س. ص: 10 ـ 11. خوسي اليماني: م.س. ص: 37.

(6) Ibid, p: 46.

الإسلام. ويبدو أن (فرناندو الثالث) ملك قشتالة فطن إلى خطر ردة رعاياه، ولذلك، ولأجل درء هذا الخطر، بين في المعاهدة التي عقدها مع الخليفة الموحدي المأمون أنه يمنع على مسيحيي المغرب التخلي عن ديانتهم واعتناق الإسلام. وبذلك وضع الملك القشتالي نفسه مدافعاً وحامياً للمسيحية في بلاد المغرب[1].

وثمة ظاهرة أخرى نتجت عن هذا الاتصال بين المغاربة والجاليات المسيحية ألا وهي كثرة أسواق الرقيق في كبريات المدن، وانتشار ظاهرة التسري بالجواري المسيحيات[2].

وبالمثل، نجم عن هذا الاختلاط كذلك مشاركة المغاربة للمسيحيين في أعيادهم واحتفالاتهم، فالحسن الوزان[3] سجل رواية تهم عيداً مسيحياً بقيت آثاره إلى عصره، ومؤدى ذلك أن المغاربة كانوا يشاركون إخوانهم المسيحيين في حفلاتهم الدينية ومنها ليلة ميلاد المسيح حيث كانوا يصنعون نوعاً من الثريد المتكون من الخضر المتنوعة ويأكلونه في تلك الليلة «ويضع الأطفال في اليوم الأول من السنة أقنعة على وجوههم، ويتوجهون إلى الأعيان يطلبون منهم الفواكه وهم ينشدون أغانيهم الصبيانية، وفي يوم القديس يوحنا توقد نيران كثيرة من التبن في جميع الأحياء».

واستمرت كذلك عادة مشاركة المغاربة المسيحيين بأحد الأعياد وهو يوم «دانتيسيا» وهو احتفال يكون عندما تبدأ أسنان الطفل في الظهور[4].

والجدير بالذكر كذلك في مجال التأثير المتبادل أن بعض أفراد الجاليات المسيحية تأثروا بالأزياء المغربية. وفي هذا الصدد يذكر ابن غازي[5] أن ابن أخت

---

(1) Ibid, p: 47.

(2) العربي الصديق، م.س. ص: 155.

(3) وصف افريقيا، ج1، ص: 201.

(4) المصدر نفسه، ص: 201.

(5) الروض الهتون: ص: 11.

الفونسو، المذكور سابقاً «أسلم وتزيى بزي الموحدين».

أما في ميدان الفلاحة فقد تركت الجاليات المسيحية القادمة إلى المغرب أثراً إيجابياً في المغرب كما تبين ذلك بعض الفتاوى. وكان للجاليات الإسبانية التي تم ترحيلها إلى المغرب سواء في العصر المرابطي أو الموحدي خبرة كبيرة في العمارة والفلاحة والسقي وغير ذلك. ولهذا السبب، لا نشك في أن هؤلاء أدوا إلى التقدم الفلاحي بالمغرب[1].

وأخيراً من المفيد أن نشير إلى ظاهرة «التحضر» الذي أدخله هؤلاء المسيحيون بواسطة التجارة، وقد مس نواحي الحياة العامة حتى أن مصدراً مسيحياً قال وهو يتحدث عن أنفا «يبدو أنها كانت في القديم محكمة البناء متمدنة متحضرة بسبب تجارة المسيحيين»[2].

قصارى القول أن المغرب شكل أرض لقاء بين مختلف الشعوب المسيحية، ووفر لها كل الظروف الناجحة لممارسة أنشطتها المتنوعة، ولذلك تميزت بوضعية قل نظيرها بين شعوب العالم الوسيط كما تشهد بذلك التفاعلات الحضارية المتبادلة. وإذا كانت الوثائق والنصوص تؤكد على مصداقية طابع التعايش السلمي والتسامح الذي ساد بين المغاربة والشعوب المسيحية، فلا شك أن ما يمكن أن تكشف عنه أبحاث علم الآثار قمين بإزاحة الستار عن جوانب أخرى، وبالإجابة عن أكثر من لغز غامض، وذلك موضوع جدير بالمزيد من الدراسة والبحث.

(1) Dufourcq: La vie quotidienne, p: 238.

(2) مارمول: م.س. ص: 128.

المصادر والمراجع المستعملة

أولاً المصادر:

1 ـ ابن أبي زرع: أبو الحسن علي بن عبدالله. (توفي قبل 741هـ). الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس. طبعة الرباط 1972 ـ دار المنصور للطباعة.

2 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (تونس 732 ـ القاهرة 808هـ). كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر. تحقيق خليل شحادة، طبعة بيروت 1981، دار الفكر.

3 ـ ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي (ت617هـ). كتاب التشوف إلى رجال التصوف. تحقيق أحمد التوفيق، طبعة البيضاء 1984.

4 ـ ابن سلمون، أبو القاسم بن علي سلمون الكناني (العصر الموحدي) كتاب العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام (مخطوط بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع 6703).

5 ـ ابن عذاري، أبو عبدالله محمد المراكشي (عاش بعد 712هـ). البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. القسم الموحدي، تحقيق مجموعة من الأساتذة، طبعة البيضاء 1985.

6 ـ ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج4 (خاص بالمرابطين) تحقيق بروفنسال وكولان، طبعة بيروت 1980 (ط2).

7 ـ ابن المؤقت، محمد بن محمد بن عبدالله المراكشي. تعطير الأنفاس في التعريف بالشيخ أبي العباس ـ طبعة حجرية.

8 ـ البكري، عبدالله بن عبد العزيز بن محمد بن أيوب بن عمرو (شلطيش 405هـ ـ قرطبة 487هـ).

المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب. نشر دي سلان، طبعة الجزائر

1911 (ط2).

9 ـ مارمول كريخال (القرن 10هـ/ 16م)

ـ افريقيا ج1، تحقيق مجموعة من الأساتذة، طبعة الرباط 1984، دار المعارف.

ـ افريقيا ج2، تحقيق مجموعة من الأساتذة، طبعة الرباط 1989، دار المعارف.

10 ـ مجهول: كتاب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، طبعة البيضاء 1979، دار الرشاد الحديثة.

11 ـ المراكشي، عبد الواحد (581هـ). المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي. طبعة البيضاء 1978 (ط4).

12 ـ الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبدالله (644هـ/ 714هـ). عنوان الدراية فيمن عرف من علماء المائة السابعة ببجاية، طبعة بيروت 1979 دار الآفاق الجديدة (ط2).

13 ـ ابن غازي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن غازي العثماني المكناسي (ت919هـ). الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون. طبعة الرباط 1952.

14 ـ الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد السلاوي. كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى. ج2، طبعة البيضاء 1954، دار الكتاب.

15 ـ الوزان، الحسن المعروف بليون الأفريقي (القرن 10هـ/ 16م). وصف افريقيا، ج1، طبعة الرباط 1980.

ثانياً: الدراسات الحديثة

16 ـ إبراهيم حركات (دكتور): المغرب عبر التاريخ، ج1، طبعة البيضاء 1965، دار السلمي.

17 ـ ابن العربي الصديق: طوائف وشخصيات مسيحية بالمغرب. مجلة تطوان، العدد الأول سنة 1956.

18 ـ خوسي اليماني: الكتائب المسيحية في خدمة الملوك المغاربة، ترجمة أحمد مدينة، مجلة دعوة الحق، العدد 5 سنة 1978.

ثالثاً: الدراسات والوثائق الأجنبية:

19 - Bel (Alfred): Coup d'oiel sur L'Islam ou Berberie Extrait de la revue des religions. Janv. Fev. 1917. Paris.

20 - Cuoq (J): L'eglise de l'Afrique du Nord du 2è au 12è siècle. Ed. du Centrion. Paris 1984.

21 - Deverdun (G): Marrakech des origines à 1912. TI Rabat 1959 Ed. T.N.A.

22 - Dufourcq (C): La vie quotidienne au moyen âge dans l'Europe medievale sous la domination Arabe.

23 - Gisele Chauvin: Aperçu sur les relations de la France avec le Maroc des origines à la fin du moyen âge. Hesperis. T: XLIV, 1957, 3è et 4è T, pp: 249-298.

24 - Godard: Description et histoire du Maroc. TI. Paris - Madrid - Alger 1860.

25 - Lagardere (V): Communautés Mozarabes et pouvoir Almoravide en 519H 1125 en Andalus; Studia Islamica, Tome LXVII 1988, pp: 39-119.

26 - Pierre de Genival: L'eglise chretienne de Marrakech au 13è siècle Hesperis 1927, pp: 69-83.

27 - Mascarello (A): Quelques aspects des activités Italiennes dans le Maghreb medieval. Revue de L'occident Musu. et de la medit.

28 - Maslatrie: Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des Chretiens avec les Arabes de l'Afrique Septentrionale au moyen âge. Paris 1985.

29 - Mensage: Le Christianisme en Afrique. Eglise - Mozarabes. Esclaves chretiens. ALger 1915. Adolphte Jourdan.

30 - Dufourcq: Les ralations du Maroc et de la castille pendant la première moitié du 13è siècle. Revue d'Histoire et de civilisation du Maghreb. Faculté des lettres d'Alger. Juillet 1968.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الشخصية العربية (*)
في الجدال المسيحي مع الإسلام

دانييل ساهاس

ثمة مواصفات تجعل من يوحنا الدمشقي شخصية رائدة في العلاقات المسيحية ـ الإسلامية، منها: انتسابه إلى أسلاف عرب سوريين، ونشأته المسيحية؛ وأُلفته حيال ما يمكن اعتباره الميراث الشعبي للعرب[1]، وصلاته الوثيقة والمستديمة مع البلاط الأموي؛ وأدبياته المرجعية الواسعة حول مختلف أوجه العقيدة والإيمان المسيحيين، بما يشتمل على كتابات حول الإسلام، وإن بدت هذه الأخيرة مقتضبةً بعض الشيء[2]. وسيجري التركيز[3]، في هذا البحث، على هذه المجالات الثلاثة في محاولة لصياغة ما يسمى بـ

(*) هذه ترجمة لـ Daniel Sahas: The Arab Character of the Christian disputation with Islam. The Case of John of Damascus (ca. 655-ca. 749); in: Religionsgespräche im Mittelalter. Herausgegeben von Bernard Lewis and Fredrich Niewöhner, Wiesbaden 1992. pp. 185-206.
وترجم المقالة إلى العربية الأستاذ جهاد الترك

(1) أنظر: A. S. Tritton, Caliphs and Their non-Muslim Subjects: Critical Study of the Covenant of Umar (Totowa, N. J. 1930, 1970).

(2) ثمّة طبعة نقدية حول أعمال يوحنا الدمشقي تولاها الراحل (P. Bonifatius Kotter) يضاف إليها خمسة أجزاء مطبوعة أُدرجت في سلسلة:
Patristische Texte und Studien (Walter de Gruyter, Berlin, New York)
تحت عنوان: Die Schriften des Johannes von Damaskos, 1973-1988

(3) أنظر: Daniel J. Sahas, John of Damascus on Islam. The «Heresy of the Ishmaelites» (Leiden, 1972); «John of Damascus on Islam Revisited», Abr-Nahrain, 23 (1984-1985) 104-118.

«ظاهرة» يوحنا الدمشقي كشخصية عربية مسيحية تحاور الإسلام.

وفي هذا الإطار، قد يبدو أن الغرض الحقيقي من هذه القراءة المتفحصة (وهي، في أي حال، لن تلقى ترحيباً من قبل المنكبّين على تأريخ الفكر المسيحي وتعقّب تفاصيله) يتمثل في أننا قد نحتاج إلى إعادة قراءة بنيوية في مجمل نتاج يوحنا الدمشقي في ضوء اثنين من التطورات الرئيسية التي عاصرت يوحنا الدمشقي وكانت على صلة وثيقة بمكوّنات تلك المرحلة: أولهما، السقوط الوشيك للمسيحية الأرثوذكسية ـ كإمبراطورية ـ تحت ضربات الانقضاض على المعتقدات والمؤسسات التقليدية؛ وثانيهما ظهور إمبراطورية «منشقة» نتيجة الفتوحات التي تمت بسبب ظهور الإسلام وانتشاره. وقد سبق لجون مايندورف (John Meyendorff) أن ضمّن ترانيمه[1] إشارات إلى الإسلام في السياق المشار إليه. وقد يكون بمقدورنا، أيضاً، أن ندعم الفرضية القائلة (شريطة أن نأخذ في الاعتبار ذلك التمازج الذي تنطوي عليه خطبه الثلاث دفاعاً عن الإيقونات) بأنّ الغرض من بعض الملاحظات المبكّرة التي كتبها يوحنا الدمشقي، حول هذا الموضوع، كان على الأصح، ردّاً على النفوذ الذي مارسه بيسر (Beser) على سياسات ضرب تقديس الصُوَر التي انتهجها يزيد الثاني (720 ـ 724 للميلاد) أكثر منه ردّاً على المرسوم الذي أصدره ليو الثالث (726 للميلاد) ضد الإيقونات[2].

I ـ يوحنا الدمشقي العربي السوري

تزامنت حياة يوحنا الدمشقي مع فترة حاسمة في تاريخ بيزنطة والإسلام، تمثّلت في التوسع الذي حققه هذا الأخير في اتجاه سوريا ومصر والعراق، وانسحاب البيزنطيين من هذه الأقاليم الثلاثة. وخلال حقبةٍ قصيرةٍ لم تتجاوز خمس عشرة سنة (633 ـ 8/ 647 للميلاد) تمكّنت الجيوش الإسلامية من السيطرة على كل المدن البارزة في سوريا الكبرى بما فيها المناطق الريفية

(1) أنظر: «Byzantine Views of Islam», Dumbarton Oaks Papers, 18 (1964) 115-132.

(2) أنظر: Mansi, 13:197, A. A. Vasiliev, «The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721», Dumbarton Oaks Papers, 9-10 (1955-1956) 25-47.

برمّتها. وفي هذا الإطار، أسفرت المرحلة الأولى (633 للميلاد) عن إخضاع المنطقة الريفية المكشوفة في جنوب سوريا. وأسفرت المرحلة الثانية (634 ـ 637 للميلاد) عن معارك حاسمة بين المسلمين والبيزنطيين أدّت إلى تكبّد هؤلاء الأخيرين هزائم قاسية إضافة إلى استسلام أو إخضاع مدن سورية كبرى مثل: بُصرى، غزة، فحل، بيسان، دمشق، حمص وبعلبك. وانجلت المرحلة الثالثة (637 ـ 8/ 647 للميلاد) ـ خصوصاً بعد معركة اليرموك ـ عن قيام المسلمين بتعزيز سيطرتهم على سوريا قاطبة بما في ذلك المناطق الساحلية. وبعد ذلك، انطلق المسلمون نحو مصر، (فتح الإسكندرية سنة 641 ـ 642 للميلاد)، ثم أخذوا يشنّون غارات سنوية على القسطنطينية نفسها (حوصرت هذه المدينة للمرة الأولى سنة 670 للميلاد). أما القدس، مدينة المسيحيين المقدسة، فقد استسلمت لعمر بن الخطاب في وقت مبكر سنة 638 للميلاد. وهكذا كان الإسلام يتوسع على نحو مندفع مخلّفاً، في الحقيقة، صدمات هائلة تستعصي على التصور[1].

وقد دفع خروج الإسلام من بوتقة الجزيرة العربية وإقامة الخلافة الأموية (661 ـ 750 للميلاد) في دمشق ذات الطابع السوري ـ الهلنستي، إلى رؤيةٍ جديدةٍ على لمفهوم الأمة الإسلامية تميز بثيوقراطية هرمية، أو، على الأصحّ، بامبراطورية تضارع وتصارع بيزنطة المسيحية[2]. وقد استدعت هذه المستجدات إعادة تقويم لمجمل التحالفات العقدية والسياسية للامبراطورية البيزنطية، إضافة إلى إعادة تقدير لأولوياتها الروحية وقيمها اللاهوتية. وفي هذا السياق، على وجه التحديد، عاش يوحنا الدمشقي كنموذج يعبّر عما تبقّى من بيزنطة قبل الإسلام وبعده.

---

(1) للاطّلاع على ملخّص للأحداث يعتمد على مصادر إسلامية، أنظر:
Fred McGraw Donner, The Early Islamic Conquests (Princeton, N. J., 1981), pp. 91-155.
وفي ما يتعلق بردة الفعل المسيحية ـ البيزنطية حيال الفتوحات، أنظر:
Walter Emil Kaegi «Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest», Church History, 38 (1969), 139-49.

(2) أنظر: The Cambridge History of Islam, vol. IA (Cambridge, 1970), ch. 3.

وحده يوحنا الدمشقي (أو على نحو أدق، يوحنا بن منصور بن سرجون) كان يُعرف باسمه المسيحي والرهباني: القسيس والراهب يوحنا[1]؛ فوالده منصور بن سرجون، وجدّه سرجون بن منصور عُرِفا باسميهما العربيين السوريين. وكان اسم منصور شائعاً بين أفراد قبيلتي «كلب» و «تغلب» العربيتين[2]، اللتين كانتا تنتشران (وخصوصاً منهما الأولى وهي الأكثر سطوة بين الاثنتين) ما بين واحة دومة الجندل الواقعة جنوباً، وإلى ضواحي تدمر، شمال شرقي دمشق. ويُذكر أن بني كلب اضطلعوا بدور مهم في العلاقات العربية البيزنطية[3]. ويُشار، في هذا المجال، إلى مساهمة بني كلب، من خلال ابن الكلبي، في حفظ أنساب العرب ومعتقداتهم قبل الإسلام، وربط الإسلام، عضوياً، بإبراهيم وديانته. وقد عقد عدد من أفراد هذه القبيلة تحالفاً مع الرسول، ثم أخلّوا به بعد موته[4]. وفي الواقع، دأب بنو كلب على معاداة الإسلام، الأمر الذي جعل ممكناً استغلال هذه العداوة من قبل البيزنطيين لمصلحتهم، ومن ثم إقدامهم على مُكافأة بني كلب بأن أسندوا إليهم مهمات إدارية خطيرة كجباية الضرائب.

تحدّر يوحنا الدمشقي من أُسرة سورية عريقة الجذور، لم تتأثر ـ أسوةً بسائر العائلات التي كوّنت، وقتئذ، ما يُسمّى بطليعة النخبة الفكرية ـ بالثقافة الهلنستية على نحو عميق[5]. ويُستدلّ من السيرة الذاتية التي كتبها قوزما (وهو أخٌ ليوحنا الدمشقي بالتبني، تولى لاحقاً أسقفية مايوما وعاش بين 6/ 674 و 2/ 751 للميلاد

---

(1) أنظر: Vita in Papadopoulos - Kerameus, Analecta, vol. 4, p. 273; Sahas, John of Damascus, p. 8.

(2) Joseph Nasrallah, Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son oeuvre (Paris, 1923), p. 14.

(3) أنظر: Irfan Shahid, Byzantium and the Arabs in the Fourth Century (Washington, D. C. 1984). pp. 84, 382, 388.

(4) أنظر: Donner, Conquests, pp. 106-7.

وكان الخليفة أبو بكر قد أمر عمرو بن العاص والوليد بن عقبة بإعادة هذه القبائل إلى الطاعة بالقوة.

(5) راجع: P. K. Hitti, History of Syria (New York, 1951), p. 417.

على وجه التقريب)[1]، والتي تعود أقدم مخطوطاتها إلى القرن الحادي عشر الميلادي، أن والد يوحنا الدمشقي لم يكن يجيد الحديث باللغة اليونانية، بل كان يحتاج إلى مترجم لمخاطبة كوزماس الصقلي ـ وهو شخص آخر كان يقوم بتدريس يوحنا وشقيقه بالتبنّي قوزما[2]. ويردُ في السيرة نفسها، أن «منصور» هو الاسم الذي كان يُعرف به والد يوحنا الدمشقي، على نحو دائم[3]. وجدير بالذكر، أيضاً، أن السيرة الذاتية المتداولة حول يوحنا الدمشقي تتمثل في ترجمة يونانية وضعها بطريرك القدس، يوحنا، عن نسخة كُتبت، في الأصل، باللغة العربية بين سنتي 808 ـ 869 للميلاد[4]. ومهما يكن، فإن المناخ العام المناهض لتقديس الصُوَر، إضافة إلى نزعة العداء الرسمية التي كانت تحتقن بها بيزنطة ذات اللسان اليوناني ضد عبادة القديسين قد يكونا سببين كافيين حملا على كتابة سيرة حياة أحد المتحمسين للمعتقدات التقليدية كيوحنا الدمشقي بالعربية وليس باليونانية[5]. وعلى نحو مماثل، بإمكاننا أن نخلص من هذا التوجه إلى نتيجة تدل على رغبة عربية مسيحية في التشديد على أن شخصية يوحنا الدمشقي هي حصيلة المسيحية العربية ذات الملامح الفلسطينية ـ السورية، إضافة إلى كونه رجلاً متديّناً يتحدّر، بقيمه الروحية، من نسب عربي روحي. وفي الواقع، ثمة خمس سير ذاتية حول يوحنا الدمشقي، ثلاث منها مصدرها القدس، تشير إلى دخوله دير مار سابا الشهير، حيث وُسم كاهناً بحضور بطريرك القدس[6]. ويُذكر أن هذا الدير كان يخضع، مباشرة، لبطريركية القدس.

(1) أنظر: Vita Athoniensis Laurae (Bibliotheca Hagiographica Graeca 394b, Auctarium, p. 53).

(2) قارن: Theocharis Detorakis, «Vie inédite de Cosmas de Mélode. BHG 394b», Analecta Bollandiana, 99 (1981), 101-116.

(3) المصدر نفسه، ص 107 و 109.

(4) أنظر: A. B. Hemmerdinger «La Vita arabe de Saint Jean Damascène et BHG 884». Orientalia Christiana Periodica 28 (1962), 442-3.

(5) أنظر: Paul Peeters, «S. Romain le Neomartyr d'après un document géorgien,» Analecta Bollandiana, 30 (1911), 393-427.

(6) PG 94: 480f, 439, n. 4.

ولا يزال تاريخ مولد يوحنا الدمشقي ومماته مثار تساؤلات كثيرة. ويبدو أن ثمة توافقاً على حدوث وفاته في سنة 749 أو 750 للميلاد، علماً أنه قضى، فعلاً، قبل حلول سنة 754 للميلاد، التي شهدت انعقاد مجمع «هاييريا» لشجب تقديس الإيقونات، حيث تمّت إدانته وذُكر باعتباره هالكاً. وعلى صعيد آخر، فإن تاريخ مولده ـ الذي يُحدّد عادةً بسنة 670 للميلاد ـ يبعث على تأويلات عدة. ومن جهتي، فقد آثرت أن أُعيده إلى سنة 655 للميلاد أو حتى إلى سنة 652 للميلاد. مستنداً، في هذا، إلى صداقته المزعومة لكل من الأمير الشاب يزيد بن معاوية (وُلد بين سنتي 642 ـ 647 أو 644 للميلاد على نحو محتمل) والشاعر المسيحي الأخطل (وُلد حوالى سنة 640، للميلاد)، مع الأخذ في الاعتبار وصول كوزماس الصقلّي إلى دمشق، حوالي سنة 664 للميلاد، حيث تولّى هذا الأخير مهمة تدريس يوحنا الدمشقي. ومن شأن أي تاريخ متأخر، يُستخدم في تحديد مولده، أن يجعله أصغر كثيراً من أن يكون صديقاً للخليفة يزيد بن معاوية، وأن يبطل، في الوقت نفسه، وجود تلك العلاقة التي استقطبت اهتماماً واسعاً بين المعلم كوزماس والتلميذ يوحنا الدمشقي[1]. وسواء وُلد في وقت تقدّم التواريخ المذكورة أو تأخّر عنها، ينبغي التسليم بحقيقة تفيد بأن حياة يوحنا الدمشقي تزامنت مع حياة الخلافة الأموية وظهور إمبراطورية إسلامية كانت تسعى لتحل محل إمبراطورية البيزنطيين المسيحية ـ الهلنستية.

---

(1) أنظر: Sahas, John of Damascus, pp. 38-9.

إن إحدى الثغرات التي يمكن العثور عليها في إشارة جوزيف نصر الله إلى كتاب الأغاني لأبي الفرج، الجزء 16، ص 70، أن هذا المصدر يتحدث عن سرجون كأحد المقرّبين من يزيد الأول. والأرجح أن المعني، في هذا المجال، والد يوحنا الدمشقي. وعلى صعيد آخر، ليس ثمة ما يدل بوضوح على تاريخ إطلاق سراح كوزماس؛ إذ لو حصل هذا الأمر خلال خلافة معاوية (661 ـ 680 للميلاد) لكان أحرى بنا الاعتقاد أن الدمشقي ولد سنة 652 للميلاد. ولو أطلق سراحه أثناء خلافة عبد الملك (685 ـ 705 للميلاد) لكان الدمشقي ولد حوالى سنة 670 للميلاد أو قبل ذلك بقليل، لكي يكون عمر يوحنا حوالى 12 سنة عندما بدأ كوزماس تدريسه، كما تشير المصادر اليونانية.

ومن ناحية ثانية، تشير السير الذاتية المدوّنة باللغة اليونانية ومصادر أخرى إلى ثلاثة أجيال من المناصرة (جمع منصور) عملوا مستشارين ماليّين للخلفاء الأمويين[1]. فمنصور، والد يوحنا الدمشقي، يظهر مسيحياً ورعاً[2] يدافع عن مصالح المسيحيين[3] ممن ينتمون إلى الكنيسة الأرثوذكسية[4]، فقراء وأسرى على حدّ سواء[5]. وقد نشأ مسيحياً وتلقّى علومه الأولى بالسريانية والعربية[6]. ولم يكن الأدب السرياني[7]، وقتئذ، ذا أهمية تُذكر ليستحوذ على أولوية في قراءات يوحنا الدمشقي، باستثناء ما يتعلق منه بالكتابات الزهدية. وكان من شأن اطّلاعه على فنون الشعر في مرحلة مبكّرة من حياته وصداقته للشاعر المسيحي، الأخطل، أنهما ساهما، على نحو مؤكد، في صقل ثقافته ومثيلتها لدى أخيه بالتبنّي، قوزما، كائنين من أبرز مؤلّفي الترانيم الدينية في الكنيسة البيزنطية. وغالباً ما تمتدح المصادر اليونانية الدمشقي

---

(1) أنظر: Sahas, John of Damascus, pp. 38-41

(2) أنظر: Theophanes, Chronographia (Rome, 1963), p. 559
يعتقد ميخائيل السوري أن والد الدمشقي كان مستشاراً مالياً لعبد الملك (685 ـ 705 للميلاد) واستمر في هذه المهمة حتى سنة 695 للميلاد، أنظر: Sahas, John of Damascus, pp. 26-28.

(3) Theophanes, Chronographia, p. 559

(4) كان قد أقنع عبد الملك بعدم إزالة أعمدة كنيسة القيامة، لاستخدامها في إعادة بناء الكعبة بمكة (691 للميلاد) واعداً إياه بأنه سيطلب من الامبراطور جوستنيان الثاني (685 ـ 695 للميلاد) تزويده بأعمدة أخرى بدلاً منها؛ أنظر: Theophanes, Chronographia, p. 559

(5) يعمد ميخائيل السوري (أحد القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح) إلى جعله خلقيدونياً متعصباً أوقع كثيرين من القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح في حبائل هرطقته؛ أنظر:
Chronique II, 492.

(6) عمل على إطلاق سراح الراهب الصقلي، كوزماس، الذي أوكل إليه مهمة تعليم ابنه يوحنا الدمشقي، وابنه الآخر بالتبنّي الذي يُدعى قوزما، أيضاً؛ أنظر:
«Vita Marciana», Orientalia Christiana, 8 (1962) 64.

(7) يبدو أن المصادر اليونانية تعلي من شأن المسلمين لإحجامهم عن إجبار مسيحيّي دمشق على اعتناق الإسلام. وإذا قبلنا افتراضات نصر الله بأن يوحنا الدمشقي ويزيد قد نالا ثقافتهما معاً، فإن المصادر التي درسا عليها، لا بد أن تكون: القرآن، والحديث، والشعر العربي.

لتعلّمه اللسان اليوناني بسرعة[1]، وإتقانه علوماً كالتاريخ والميثولوجيا والفلسفة والبلاغة والحساب والهندسة والموسيقى والفلك واللاهوت[2]. وتنبغي الإشارة، في هذا السياق، إلى شيوع منطق أرسطو في سوريا، خصوصاً أن كلتا الفئتين المتنازعتين، اليعاقبة والنساطرة، كانتا تستخدمانه في مساجلاتهما حول أمور عقديّة[3]؛ ويُرجّح، في هذا المجال، أن يكون الأسير كوزماس ذو المذهب الأرثوذكسي، وليس أي من الفئتين المذكورتين، مصدر علوم المنطق لدى الدمشقي. ومهما يكن فإن الأرثوذكسية التي نشأ عليها يوحنا، لم تكن مجرد أفضلية عقدية للسوريين الأرثوذكس، بل كانت تعبيراً عن هوية، ومحط آمال.

فبينما أدّت الشرذمة المذهبية والعداوة بين اليعاقبة والنساطرة إلى إضعاف المسيحيين وتمكين المسلمين من السيطرة على سوريا، كان التمسك بالأرثوذكسية البيزنطية، من ناحية أخرى، يُعتبر في نظر يوحنا الدمشقي وآخرين غيره جهداً أخلاقياً لإنقاذ ما يمكن إنقاذه والمحافظة على تواصل مستمر مع التقاليد البيزنطية في سوريا التي تخضع لحكم إسلامي. ولا عجب، والحال هذه، أن نرى يوحنا الدمشقي، في كتاباته، وقد جعل الرسول محمداً تلميذاً للرهبان النسطوريين وأتباع الكاهن آريوس، ليخلص إلى تمييز المسيحية الأرثوذكسية عن الآريوسية والنسطورية، وعن «هرطقة» الإسلام أيضاً.

II ـ الحياة في البلاط الأموي

لم يكن يوحنا الدمشقي قد أبصر النور، بعد، عندما استسلمت دمشق ـ حيث وُلد ـ لجند خالد بن الوليد بين آب وأيلول (أغسطس ـ سبتمبر) سنة 636

(1) بخصوص الأدب السرياني في القرنين السابع والثامن الميلاديين، أنظر:
Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, The Cambridge History of Arabic Literature, (Cambridge, 1983), pp. 497-501.

(2) Constantine Acropolites, Sermo, PG 140:829.

(3) Ebied, op. cit; p. 498

للميلاد[1]، علماً أن جدّه قد اضطلع بدور مهم في هذه الواقعة، وإن يكن محفوفاً بالغموض[2]. وكان لا يزال يافعاً، في أغلب الظن، عندما حاصر الأسطول الإسلامي القسطنطينية سنة 674 للميلاد، أو عندما أصبح يزيد خليفةً سنة 680 للميلاد، وهي السنة نفسها التي شهدت وقعة كربلاء، التي استُشهد فيها الحسين. وانصرف أنصار عليّ، بعد ذلك، إلى تعزيز اللحمة في ما بينهم. وكان لا بدّ لأحداث جسيمة، كهذه، من أن تترك بصماتها في حياة مسيحي داخل البلاط الأموي. وكان والد يوحنا قد أمضى فترةً في خدمة الأمويين يُرجّح أنها امتدّت إلى منتصف خلافة عبد الملك (685 ـ 705 للميلاد)[3] أو تجاوزت ذلك إلى نهايتها ليعقبه، في تولّي المهمّة نفسها، ابنه الدمشقي طوال عشرين عاماً على وجه التقريب. وتشير المصادر اليونانية إلى اعتزاله في دير مار سابا سنة 726 للميلاد أو قبل هذا التاريخ، عندما أصدر الامبراطور ليو الثالث (717 ـ 741 للميلاد) مرسومه الشهير ضد الإيقونات، وعندما انبرى يوحنا الدمشقي إلى تحبير كتاب «الخطب» دفاعاً عن الإيقونات[4]. وثمة وقائع، في هذا السياق، من بينها تعريب الدواوين الأموية والإصلاحات التي أُدخلت على نظام جباية الضرائب إبّان عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، توحي باحتمال أن يكون يوحنا الدمشقي قد اعتزل البلاط الأموي خلال ولاية الخليفة عمر بن عبد العزيز (717 ـ 720 للميلاد)[5]. وتعزو المصادر العربية ترنُّح الوجود

(1) قارن عن تعاقب أحداث الفتح بـ: Donner, conquest, p. 140.

(2) يجعله أويتيخيوس حاكماً لدمشق، بينما يعتبره البلاذري صديقاً لمطران المدينة تفاوض باسمه على تسليم المدينة؛ قارن: Sahas, John of Damascus, pp. 17ff.

(3) المؤرخ ثيوفانس يحدّد الاتفاق بين منصور (والد يوحنا) وعبد الملك حول أعمدة الكعبة في سنة 691 للميلاد. أما الامبراطور جوستنيان الذي تعهد بتوفير الأعمدة، فقد توفي سنة 695 للميلاد؛ وبناء عليه، فإن عمل منصور في البلاط الأموي لم يكن ليتجاوز هذه الحادثة، على نحو محتمل. ويذكر أن المصادر توقفت عن إيراد اسمه بعد هذا التاريخ.

(4) حول مسألة المرسوم الذي أصدره ليو الثالث ضد التماثيل، أنظر:
Daniel J. Sahas, Icon and Logos (Toronto, (1986, 1988), p. 25.

(5) تختلف هذه المسألة عما اقترحته في كتابي: John of Damascus, p. 44.

المسيحي في البلاط الأموي إلى مسألتي تعريب الدواوين وتكثيف التوجه الإسلامي للخلافة الأموية؛ بينما تعتبر المصادر اليونانية أن الدعوة إلى تحطيم التماثيل الدينية ومواجهة المعتقدات الشعبية قد تسببت في تصاعد وتيرة العداوة بين الامبراطور البيزنطي المناوىء للمعتقدات التقليدية والمدافعين عنها من أمثال يوحنا الدمشقي. وفي الواقع، يصعب على المرء أن يتصوّر أنه كان بمقدور يوحنا الدمشقي أن يضطلع بدور مناوىء للامبراطور البيزنطي، أو ينبري للدفاع عن التماثيل والإيقونات المسيحية انطلاقاً من البلاط الأموي، خصوصاً إذا ما أُخذ في الاعتبار بأن عبد الملك بن مروان كان قد أصدر أوامره، وقتئذ، بسكّ نقود معدنية خالية من الأشكال والصور باستثناء كتاباتٍ قرآنية. وينبغي القول، إن ثمة ما يدل، بشكل قاطع، أن يوحنا الدمشقي لم يكن يرى في تحول دمشق والمقاطعات البيزنطية الشرقية نحو الإسلام، من جهة، والثورة ضد التماثيل والمعتقدات الشعبية في القسطنطينية، من جهة أخرى، سوى أماراتٍ نشورية تنبىء بنهاية العالم[1]، أسوةً بأنصار مجمع خلقيدون البيزنطي. وقد دأب الدمشقي على اعتبار الإسلام «دين الإسماعيليين» (أحفاد إسماعيل، وهو ابن إبراهيم من جاريته هاجر) نذيراً وأمارةً على اقتراب ظهور المسيح الدجّال[2]؛ غير أنه ثار، بالقسوة نفسها، على الامبراطور البيزنطي المناهض للصور والتماثيل، لاعتقاده أن الكنيسة التي «أقامها الله على قاعدة الأنبياء والرسل، ودعامتها الأساسية المسيح، ابن الله، تتعرّض لأنواء متعاقبة في عاصفة بحرية بلغت ذروتها»[3]. وبناء عليه، كان المسيحيون المجايلون

(1) حول هذه المسألة أنظر:
«Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo - Methodius and Pseudo - Athanasius», أطروحة دكتوراه قدمت إلى جامعة أميركا الكاثوليكية، 1985.
وثمة اختلاف في قراءة النص المذكور بين الطبعة النقدية التي أصدرها (Kotter) والطبعة التي سبقت.

(2) أنظر: Kotter, IV, 60; Theophanes, Chronographia, p. 642.

(3) أنظر: Kotter, III, 65.

ويُذكر، في هذا المجال، أن المؤرخ ثيوفانس، وهو مناصر قوي للصُوَر، يعتبر أن =

للدمشقي، ينظرون إلى الإسلام نظرتهم إلى بدعة تحطيم الصور والتماثيل، كقوتين متشابهتين تُنذران بدنوّ نهاية العالم واحتدام الصراع بين قوتي النور والظلمة. ويتكشّف قرار يوحنا الدمشقي، المتمثل بتفانيه في ممارسة سلوك رهباني قاس في دير مار سابا، وانصرافه إلى ذلك النوع من الكتابات الصارمة، عن تحوّل جذري في حياته تضمن إعادة النظر في الامبراطورية البيزنطية كمجتمع مسيحي مثالي.

ومن المؤسف، حقاً، أننا نفتقر إلى أي كتابات تاريخية بخط يده، تفتح لنا آفاقاً محتملة حول مقاربته الشخصية لتلك الأحداث؛ سيّما أن المؤرخين المسلمين قد درجوا، على نحو مفهوم، على إظهار اهتمام بتدوين وقائع الفتوحات الإسلامية، يفوق مثيله لدى نظرائهم المسيحيين. وفي هذا الإطار، فقد عمد المسلمون إلى تصوير فتوحاتهم وكأنها جاءت متطابقة مع الوعود التي توقعتها مصادرهم. وكانت الروايات المتداولة أيام يوحنا الدمشقي تشير، علناً، إلى إنجاز الوعود التي أطلقها الرسول حول انتصار الإسلام، على نحو حاسم ونهائي[1]؛ علماً أن معظم تلك الوعود كانت قد تحققت، وقتئذ، واستخدمت دليلاً على تحقّق المزيد منها في المستقبل. وحتى إن ظلّ التوسّع الإسلامي مقصوراً على تلك الحدود، فإن فتح دمشق، ومن ثم سوريا برمّتها، شكّل، وقتئذ، جلّ ما يرمي إليه المسلمون، وآخر ما ينزعون إلى التخلي عنه[2].

وعلى أي حال، ليس ثمة ما يشير إلى مواقف يائسة في كتابات يوحنا الدمشقي؛ فنحن نقع، عوضاً عن ذلك، على جهد مخلص يرمي إلى تحقيق هدفين ملحّين: أحدهما مبدئي والآخر عملي. ويتمثّل هذان في وضع تصنيف

= الامبراطور ليو الثالث وابنه كونستانتين من علامات ظهور المسيح الدجّال.

(1) أنظر:

Ahmad M. H. Shboul, «Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature». In Byzantine Papers (Australian Association for Byzantine Studies. (Canberra 1981), pp. 43-68.

(2) أنظر: Donner, Conquests, p. 96...

موجز لأهم المفاصل المتعلقة بالتعاليم الإنجيلية وتلك العائدة لآباء الكنيسة[1]، إضافة إلى تنقية وإغناء الحياة الروحية والطقسية للكنيسة. وقد تمكن الدمشقي من إنجاز أول هذه الأهداف في وضعه كتاب «ينبوع المعرفة» الذي يُعتبر أول خلاصة وافية للعقيدة الأرثوذكسية، على نحو منظّم وشامل؛ مهّد له بمقطعين استهلاليين: أولهما، «الفصول الفلسفية»، ويدور حول شرح معنى التصنيفات الفلسفية واللاهوتية الأساسية في العقيدة الأرثوذكسية؛ وثانيهما، «حول الهرطقة»، ويتناول أسماء البدع المتعددة ويحدّد تعاليمها. وقد أراد يوحنا الدمشقي من هذا العمل أن يكون مرجعاً موجزاً حول اللاهوت الأرثوذكسي في ما يتعلق بالمسائل الكنسية التي أصبحت تُعتبر، وقتئذ، شرياناً حيوياً للمحافظة على ميراث المسيحية البيزنطية، حتى في المناطق الخاضعة للسيطرة الإسلامية. ويُذكر أن هذا المؤلّف موجّه إلى شقيق الدمشقي، قوزما، أسقف مايوما. وعلى صعيد آخر، أنجز يوحنا هدفه الثاني بوضعه دفاعاً لاهوتيّاً بيّناً عن الصور (الأيقونات)، مرفقاً بدراسة عن تطوّر التراتيل بأشكالها الجديدة، مدعومة بمضمون عقدي عميق المحتوى[2]. أما حقيقة ما يقال إن ثمة شخصين آخرين عُرفا بمرجعيتهما في نطاق التراتيل الأرثوذكسية، هما: أندرياس الذي وُلد في دمشق ثم أصبح أسقفاً لمدينة كريت (711 ـ 740 للميلاد)، وقوزما، شقيق يوحنا بالتبنّي الذي أبصر النور في دمشق، أيضاً[3]؛ وبالتالي كانا معاصرين ليوحنا ومرتبطين بدمشق وعلى صلة وثيقة بحركة التجدد الكنسي من جهة، ودراسة التراتيل من جهة أخرى، فإن الأمر لا يعدو كونه تعبيراً عن تقليد وفهم شائعين، وقتئذ، مفادهما: إذا كان المسلمون

(1) أنظر: Letter to Cosmas of Maiuma. PG 94: 524-5; Kotter, I, 52-3.

(2) أنظر:

Trempelas, Ekloge Hellenikes Orthodoxou Hymnographias, (Athens, 1949).

(3) أنظر:

Théocharis Detorakis («vie inédite de Cosmas»), Analecta Bollandiana 99 (1981), 101-116.

يُشار في هذا المرجع إلى أن كوزماس جاء من دمشق وليس من القدس.

جادين في السماح للمسيحيين بممارسة حرية العبادة، فإن ما يحتاج إليه المسيحيون، في هذه الحال، هو تجديد العبادة، في حد ذاتها، وصيانتها. وفي الواقع، كان هذا التوجه استجابةً نبويّة للتاريخ.

ليس بوسعنا القول إنّ انسحاب يوحنا الدمشقي إلى دير مار سابا (كان مركزاً للنشاط الفكري والتجديد الكنسي في القرنين السابع والثامن للميلاد)[1] ينطوي على رغبة في التملّص من الظروف المستجدّة، بل محاولة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه على مستوى التقاليد والقيم الروحية للإمبراطورية المسيحية التي كانت تخضع، تدريجياً، للإسلام، وتنهار في بنيتها اللاهوتية، أو على الأقل، كان هذا هو الانطباع البديهي الذي يساور المرء في دمشق في تلك الفترة. ولا أدلّ على هذه الأجواء وهذا الإحساس بالتفوق من أن الخليفة هشاماً (724 ـ 743 للميلاد) ترك في قصره (قُصير عمرة) صُوَراً لملوك العالَم المُتوَّجة آنذاك؛ مثل القيصر البيزنطي، والشاه الفارسي، والنجاشي الحبشي، وورودريك آخر ملوك القوط بأسبانيا، ووجهين آخرين يُحتمل أنهما إمبراطور الصين وملك هندي أو تركي ـ كُلُّ هؤلاء يقدّمون له فروض الطاعة والولاء. ولا غرابة في هذا، فقد ذاق هؤلاء، جميعاً، طعم الهزيمة، في ساحة المعركة، على أيدي الأمويين الأوائل. وقد لا تكون رسوم هؤلاء الملوك والأباطرة التي تزيّن جدران «قصير عمرة» (قصر صغير شرقي بادية الأردن بُني في عهد الوليد) وهم يقفون وراء الخليفة الأموي مجرّد دلالة على إعجاب الأمويين بالأشياء اليونانية، أو اعتبار أصحاب هذه الرسومات ممن يخضعون للخليفة الأموي، بل قد يمثّل هؤلاء، على الأصح، زملاء لهذا الأخير، من دون أن نستبعد نيّة القهر والإخضاع كرمز يُستوحى من هذه الرسومات[2].

---

(1) للاطّلاع على أهمية دير مار سابا، أنظر:

Christoph von Schonborn, Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique (Paris, 1972), pp. 25-44.

(2) أنظر: L. E. Goodman «The Greek impact on Arabic literature»,

في:

Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, The Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge, 1983), p. 473.

3 ـ قراءة الإسلام

لا يسعنا التقليل من شأن التأثير العميق الذي خلّفته بواكير التجربة الإسلامية ـ في نطاقها الإنساني الأوسع ـ على يوحنا الدمشقي. وبمقدورنا أن نتبيّن هذا الأمر في ذلك النوع من المعلومات المتضمّنة، على نحو غير بارز، في كتابات الدمشقي، وفي رواياته السردية المفصّلة، وفي اطّلاعه على النقاط الجوهرية في الإسلام. وتجدر الإشارة، في هذا المجال، إلى أنه عندما كان الناس يستخدمون، في الماضي، كما في الحاضر إذا جاز التعبير، كلمات مثل: «المحمديّة» للدلالة على الإسلام، أو «الكنيسة» الإسلامية للدلالة على المسجد، أو «الكاهن» المسلم دلالة على الإمام؛ أو كما دأب المجادلون البيزنطيون في القرن العاشر الميلادي، ومنهم المفكر الإكليركي، أريتاس (الحارث؟)، وغيره، من قبل، على الإدلاء بأكثر الآراء تفاهةً وخطلاً وسطحيةً، كان يوحنا الدمشقي ينتهج، في مقاربته الإسلام، أسلوباً يعتمد على اختيار المصطلحات الدقيقة والإحالة إلى المصادر الإسلامية، على نحو مثير للإعجاب[1]. فهو، على سبيل المثال، يشير، على نحو محدّد، إلى سور قرآنية أربع ويسميها باسمائها، كما يلمّح إلى سور أخرى بالطريقة نفسها. وليس بوسعنا أن نتيقّن من قراءته القرآن كاملاً أو اللجوء إليه عند الحاجة، وهو منكبّ على إنجاز كتاباته، غير أن عدداً من تعبيراته ومصادره يمكن ردّها إلى القرآن نفسه[2]. وليس مبالغاً القول، إن يوحنا الدمشقي قد يكون أول كاتب لا ينتمي إلى الإسلام يعمد إلى الإشارة إلى السور القرآنية بأسمائها، الأمر الذي يمكن اعتباره مصدراً محدّداً للمعلومات حول ترتيب تلك السور في بداياتها الأولى[3]. إضافة إلى ذلك، كان الدمشقي حريصاً على توخّي الدقّة في وصفه ممارسات المسلمين التي عايشها عن كثب؛ غير أنه لم يكن كذلك في إشارته إلى الحج الذي لم يعاينه على نحو مباشر، فكان لا بدّ له،

---

(1) أنظر: R. W. A Southern, Western Views of Islam (Cambridge, Mass. 1962), p. 46.

(2) أنظر: Sahas, John of Damascus, p. 74.

(3) أنظر: Shorter Encyclopedia of Islam, p. 282; Kotter, IV, 67:53.

والحال هذه، من الاعتماد على روايات تتناقلها ألسن العامة ويشوبها الغلط وتكتنفها مشاعر التقوى؛ فجاءت مقاربته مزيجاً من المفاهيم الشعبية وأميل إلى الازدراء وإثارة الجدل[1]. ومهما يكن، فقد انتهى إلى كتابة ملخّص ودحض منهجيّين يشير فيهما إلى الإسلام على مستوى التاريخ والعقيدة، والقرآن، والأخلاق والممارسات. وقد صيغ الفصل 100/1 من كتابه De Haeresibus بلغة وأسلوب رشيقين جعلا منه مرجعاً يسهل استخدامه من قبل قرائه المسيحيين[2]. وقد حذا يوحنا الدمشقي، في هذا، حذو جوستين، وهو فيلسوف وشهيد اضطلع بالدفاع عن المسيحية في القرن الثاني للميلاد، إلى الحدّ الذي جعله يعتقد أنه قد يكون لدى الإسلام ما يقوله للمسيحيين ولو من قبيل الهرطقة[3]، طالما أنه يتحدّث عن الله وكلامه، إضافةً إلى السلوك الإنساني. وفي سياق التوجّه الذي درجت عليه الأديان التوحيدية، بدا أن الزمن الذي شهد نزول الوحي، على وجه التحديد، هو المعيار الثابت - وإن اتّخذ منحى شعبيّاً على هذا الصعيد - الذي يدلّ على تجلّي الحقيقة. وبناءً عليه، فقد اعتبرت المسيحية أنها جاءت إحقاقاً لليهودية وتتويجاً لها. وعلى نحو مماثل اعتبر الإسلام أنه، بمجيئه، قد أتم اليهودية والمسيحية معاً واستعاد مبادئهما الحقّة. وقد انتهج الفيلسوف جوستين منهجاً مغايراً، فقد

---

(1) يبدو أن مشاركة المسؤولين الأمويين في الحج لم تكن أمراً مرجحاً نظراً إلى المنازعات التي كانت قائمة بينهم أنفسهم، أو مع الشيعة؛ خصوصاً أن انغماسهم في حياتهم الدمشقية أفقدهم ذلك الميل إلى الحج، لا سيما أولئك الذين جرفتهم حياة الترف في دمشق. ولا غرو أن ازدهر الميل نحو الزهد في تلك الفترة. وليس مستبعداً أن يكون يوحنا الدمشقي قد استقى معلوماته حول الحج ممّن توجهوا، فعلاً إلى مكة، لممارسة هذه الشعائر. أنظر: Kotter, IV, 60:8, 64:80; Sahas, John of Damascus, pp. 86-7.

(2) من المستغرب ألاّ يكون البيزنطيون قد أبدوا حرصاً على القراءة حول الإسلام خصوصاً ما يتعلق بالمعلومات الواردة من سوريا، من كاتب دأب خصومه في بيزنطة، ومن بينهم الامبراطور ليو الثالث وابنه كونستانتين على اعتباره متآمراً على الامبراطورية البيزنطية. أنظر: Sahas, «John of Damascus». في: Abr-Nahrain 23 (1984-1985), 104-118.

(3) أنظر: The Prooimion of the Capita Philosophica, P. G. 94: 524; Kotter, I, 52.

أحدث شرخاً في دورة الزمن معتبراً أن الحكمة الإلٰهية هي معيار الحقيقة بغض النظر عن الجغرافيا والثقافة والزمن؛ وتبعه في هذا يوحنا الدمشقي، أيضاً. ولذلك، لم يُدخل هذا الأخير في نهجه، وهو يقارب الإسلام، على سبيل الدحض، مسائل جدالية حول ما إذا كان مجييء محمد قد ورد في نبوءات أنبياء تقدموا عليه، أو ما إذا كان قد أتى بمعجزات تفوق مثيلاتها لدى عيسى وموسى عدداً وأهمية، أو ما إذا كان الأسلوب البلاغي في القرآن دليلاً على نبوّة الرسول. وينبغي القول، في كل الأحوال، إن المسيحية الأرثوذكسية وليس الإسلام، هي التي استقطبت جلّ اهتمام يوحنا الدمشقي؛ وعلى الرغم من أن مقاربته الإسلام لا تنطوي على نزعة تجريدية أو متحيّزة، إلا أنها لا تشكل بحثاً، في حد ذاتها، بل جزءًا من كتاب أوسع في نقد البدع، الذي يندرج، بدوره، في عمل أكثر ضخامة وشمولية حول الدفاع عن العقيدة المسيحية. وهكذا نرى أن الإسلام من جهة، وحركة تحطيم الصور والمعتقدات الشعبية من جهة ثانية، كانا في نظر يوحنا الدمشقي بدعتين معاصرتين، يزعم كل منهما أن علاقته مع الله وعبادته إيّاه تختلفان عن مثيلتيهما لدى المسيحية الأرثوذكسية. وفي الواقع، نجد أن الفكرة الجوهرية في الفصل 100/1 تدور حول شخص محمّد ونبوّته، وشخص المسيح[1]. وهو يشير إلى الإسلام، على وجه التحديد، (وليس إلى الرسول نفسه) بعبارة: «المؤذِن بالمسيح الدجال»، كما يستخدم هذه التسمية دلالةً على النساطرة، ويجعل الرسول أحد أتباع آريوس كما يجعله، أيضاً، على المذهب النسطوري بسبب اعتباره المسيح مخلوقاً وإنساناً مجرّداً[2].

كان من شأن الفصل 101 من كتاب De Haeresibus أن يثير شكوكاً حول صحّة نسبته إلى يوحنا الدمشقي، كان أكثرها موضوعية، على الإطلاق، ما عبّر عنه

---

(1) أنظر: Disputatio Saraceni et Christiani; Kotter, IV, pp. 427-38.

(2) أنظر: P. G. 94:103 2A; 94:1216. حيث يصف المسيح الدجال بأنه ذلك الذي يتنكر لمبدأ التجسد، والألوهية الكاملة والإنسانية الكاملة.

أ. أَبل[1] (A. Abel)، زاعماً أن هذا النص ينطوي على شيء كثير من النضج يصعب الاعتقاد أنه وليد تلك المرحلة المبكّرة التي عايشها الدمشقي، مُرجّحاً ربط هذا النصّ بالقرن العاشر الميلادي. غير أنّ رأياً كهذا لا ينتقص من قيمة النص، في شكله الأصلي، خصوصاً أن النسخة المعدّلة منه تدعم هذه القناعة على نحو واضح[2]. وفي هذا الإطار، تصبح فرضيّة أ. أَبل شهادة على تطور الناحية المضمونية في معالجة الدمشقي للإسلام في تلك المرحلة المبكّرة من ظهوره. وفي الواقع، ليس مستبعداً أن يكون هذا العمل المنهجي الذي أنجزه الدمشقي قد أوحى للمتكلمين الأوائل بتطوير تقنياتهم الفكرية في دحض أصحاب البدع، ورفع وتيرة المنهجية في علم الكلام[3].

إن ضخامة الفصل 100/ 101 وتشعّب محتوياته، مقارنةً مع فصول أخرى في الكتاب نفسه (De Haeresibus)، دلالة على سعة علوم يوحنا الدمشقي، والأهمية التي يقيمها لأحدث «البدع»، وقتئذ، ذات النشأة العربية. وتتضمن النقاط التالية وهي من أكثر المفاهيم مركزيّةً في معالجته الإسلام:

1 ـ ينسب الإسلام إلى إبراهيم وإسماعيل وهاجر؛ وهذه مسألة جوهرية يعوّل عليها المسلمون في دعواهم أنّ الإسلام هو أكثر المذاهب اعتقاداً بوحدانيّة الله[4]. ويؤكّد ابن الكلبي (توفي 821 ـ 822 للميلاد) هذا الرأي معتبراً أن الإسلام يمثل عودة إلى الوحدانية المطلقة ودين إبراهيم[5]. وتكاد آراء يوحنا الدمشقي حول «الجاهلية» أن تتطابق مع آراء ابن الكلبي الذي استقى معلوماته، على هذا الصعيد، من والده محمد بن السائب الكلبي (توفي 763 للميلاد) الذي كان

---

(1) «Le chapitre CI du livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité», Studia Islamica 19 (1963) 5-25.

(2) أنظر: Kotter, IV, pp. 60-67.

(3) لقد جرت مقارنة كتاب «ينبوع المعرفة» ليوحنا الدمشقي مع الأدبيات الأشعرية، على مستوى البناء الفكري. أنظر: Shorter Encyclopedia of Islam (Ithaca, 1963), p. 223.

(4) أنظر: Kotter, IV, 60, 64; Sahas, John of Damascus, p. 89.

(5) أنظر: كتاب الأصنام لابن الكلبي، ترجمة نبيه أمين فارس، برنستون 1952.

معاصراً للدمشقي. ويعتبر الاثنان، ابن الكلبي والدمشقي، أن الجاهلية تقليد إبراهيمي طرأ عليه فساد تدريجي فتحوّل إلى الشرك وعبادة الأوثان.

2 ـ يحاول التشكيك بكون الإسلام دين إبراهيم الحنيف من خلال وصفه المسلمين، على نحو لا يخلو من الخبث، بالسرازانيين (Saracens). ويبدو أن يوحنا الدمشقي هو أول كاتب بيزنطي استخدم هذا التشويه الاتيمولوجي لأغراض الجدل العنيف وتحفيز الذاكرة[1]. كذلك يصف المسلمين بِ «المفسدين»، وهي التسمية التي درج اليونانيون على استخدامها، لنزعهم عن الله كلمته وروحه، ردّاً على تهمة الشرك التي يوجّهها المسلمون إلى المسيحيين بسبب عقيدة التثليث[2].

3 ـ يصوّر الرسول واحداً من أتباع بدعة أريان، لا يعرف من العهدين، القديم والجديد، إلا ما ضحلت قيمته[3]. وعلى الرغم من التصوّر العام، وقتئذ، الذي يُخضع الإسلام لتأثير المذهب النسطوري، يبدو يوحنا الدمشقي، في النص المعدّل، أكثر إدراكاً لجوهر الإسلام في ما يتعلق بالمسيح. وبما أن الأريانية تنكر على المسيح مشاركته الله في الأزلية، وترفض بالتالي الإقرار بأن الآب والابن من طبيعة واحدة، فإن هذه التعاليم هي التي تشكّل، على الأرجح، ذلك الاختلاف البيّن بين الإسلام والمسيحية. وبينما يتوخّى الإصرار المسيحي جعل الابن من طبيعة الآب على نحو يصبح المسيح فيه «مولوداً وليس مخلوقاً» وصولاً إلى تأليهه (وفقاً لعقيدة المجمع المسكوني في نيقية)، فإن

(1) كتاب الفهرست لابن النديم، ترجمة بايارد دودج، نيويورك 1970، ص ص 206 ـ 216، وكتاب الأصنام، ص 4، 28.

(2) لم يكن ف. كريستيدس (V. Christides) مصيباً عندما افترض أن جورج فرانتزس (George Phrantzes) كان أول بيزنطي، في القرن الخامس عشر الميلادي، يستخدم لفظة (Saracen) التي تعني: العربي أو المسلم، للدلالة على أولئك الذين أبعدتهم سارة باحتقار. وجدير ذكره أن النبز بالألقاب كان أمراً مألوفاً في الأدبيات العقدية. وقد أثبت يوحنا الدمشقي مهارة فذة على هذا الصعيد.

(3) Kotter, IV, pp. 63-64.

الإسلام يثابر على الإيمان بإله واحد منزّه، ذلك أن القرآن يسعى إلى جعل المسيح «خادماً»[1] ومخلوقاً أسوة بآدم[2]. وهكذا نرى أن مبدأي «الخلق»[3] و «الإذعان»[4] هما في صلب الرؤية الإسلامية والأريانية لشخص المسيح. فقد أثار أريان، أوّلاً، مسألة أزليّة المسيح، لينتقل، بناءً عليها، إلى طرح مسألة أخرى تدور حول طبيعة الابن في علاقته مع الآب، وتلا ذلك، إقدام المذهب النسطوري على معالجة قضية العلاقة بين الطبيعتين الإنسانية والإلهية في المسيح؛ ولا ريب في أن التشابه واضح بين كلا الطرحين. وبمقدور المرء أن يقول إن وراء التصوّر القرآني للمسيح، يكمن المفهوم الأرياني الذي يعتبر أن المسيح هو كلمة الله بالخلق، بينما تكمن النسطورية وراء الجدل الكلامي الإسلامي حول المبدأ القرآني القائل بأن المسيح كلمة الله. وثمة دراسات تؤيّد هذه النتيجة بقولها إن الرسول استقى من الأريانية العقيدة التي تفيد بأن «الكلمة» و «الروح» لا يعدوان كونهما مخلوقين لله، واقتبس من النسطورية ما يتعلق بعدم تأليه الابن المتجسد[5].

4 ـ يعرض يوحنا الدمشقي، على نحو دقيق، مبادىء الإسلام الأساسية التي تدعو إلى الإيمان بالله الواحد الأحد، مقتبساً آياتٍ عدةً من سورة «التوحيد»[6] التي تشهد على أن الله هو الخالق؛ ومشيراً في الوقت نفسه إلى عبارات قرآنية مألوفة تنفي، بمجملها، أن يكون لله شريك[7].

(1) القرآن الكريم، 4: 172؛ 43: 59

(2) القرآن الكريم، 3: 59

(3) Mansi, II: 665, 887, 880, 916.

(4) من المحتمل أن يعتبر أريان هذه المسألة «خضوعاً»، أسوةً بأستاذه لوسيان.

(5) أنظر: S. Hossein Nasr, Ideals and Realities of Isiam (Boston, 1964, 1972), p. 43; Daniel J. Sahas, «The Christological Morphology of the Doctrine of the Quran»,
في:
Pluralism, Tolerance and Dialogue: Six Studies, M. Darrol Bryant (Waterloo, Out. 1989), pp. 77-98.

(6) أنظر: Kotter, IV, p. 61.

(7) القرآن الكريم: 96: 1؛ 19: 88؛ 18: 13؛ 2: 116؛ 19: 35.

5 ـ ويدور الجزء الأكبر من الفصل المذكور حول عرض التصوّر الإسلامي لشخص المسيح. وينبغي القول، على هذا الصعيد، إن ما أورده يوحنا الدمشقي يتّصف بالدقة والشمولية، كما يمكن تقصّيه في القرآن[1].

6 ـ يناقش الدمشقي حقيقة نبوة محمد بعيداً عن أي شهادة لا تنبع من النبيِّ نفسه، باستثناء ما جاء على لسان الرسول أنه تلقى الوحي وهو نائم[2]. ونستدلّ من هذا السياق، أن يوحنا الدمشقي يعتبر القرآن نتاجاً لأحلام اليقظة، ويصوّر الرسول كشخص مضلّل.

7 ـ وفي ما يتعلق بمسائل الممارسة والسلوك؛ يدحض يوحنا الدمشقي الاعتقاد الإسلامي بأن المسيحيين وثنيّون لإجلالهم الصليب (وهي التهمة نفسها التي وجّهها مناهضو بدعة الصور والتماثيل ضد المسيحيين من أنصار البدعة ذاتها)، مستخدماً الحجّة نفسها لتذكير المسلمين بأنهم، هم أيضاً، يقبّلون الحجر الأسود في مكّة. وينتقد، كذلك، تعدّد الزوجات لدى المسلمين، واجراءات الزواج والطلاق بالإشارة، على نحو ملائم، إلى سورة «النساء»[3] وطلاق زيد. وبشكل عام، فإنه ينتقد، بحدّة، ما يعتبره معاملةً لا تليق بالنساء من قبل المسلمين، ويستشهد، دلالةً على ذلك، بالآية القائلة:

(1) القرآن الكريم: كلمة الله: 3: 39؛ 4: 171؛ 2: 87. روح الله: 4: 171. مخلوق: 3: 59. خادم الله: 4: 172؛ 19: 30. مولود من مريم: 2: 87؛ 3: 45؛ 4: 157. مريم ابنة عمران: 19: 28. مولود من دون دنس: 3: 47؛ 19: 19 ـ 22؛ 21: 91. كلمة الله دخلت مريم: 4: 171؛ 19: 17؛ 21: 91. عيسى النبي: 3: 39؛ 4: 171؛ 5: 75؛ 19: 30. اليهود أرادوا صلبه: 3: 54. خيل لهم صلبه: 4: 157؛ 2: 73. لم يمت على الصليب: 4: 157. رفعه الله إليه: 3: 55؛ 4: 158. عيسى ينكر ألوهيته: 5: 116؛ 3: 55؛ 5: 17، 72؛ 4: 171؛ 9: 30، 31؛ 19: 35؛ 90 ـ 93؛ 39: 4.

(2) أنظر: Daniel J. Sahas, «The Formation of later Islamic doctrines as a response to Byzantine polemics: The Miracles of Muhammad», The Greek Orthodox Theological Review 27 (1982), 307-324.

(3) سورة «النساء»: 229 ـ 230.

﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم...﴾[1].

8 ـ وفي أقل من أسطر أربعة، يختتم يوحنا الدمشقي، معدّداً أهم الممارسات والمحظورات في الإسلام على الشكل التالي: الختان، عدم اتّخاذ يوم السبت للراحة والعبادة، وإلغاء المعموديّة، وإحداث تغيير في محرمات الطعام، ومنع شرب الخمر[2].

وتكملةً لهذه المقاربة العامة للإسلام كمنهج في الإيمان والممارسة، نذكر كتاب «المناظرة» (Disputatio) الذي يدور حول مجادلة بين شخصين، أحدهما مسلم والآخر مسيحي، تشتمل على مسائل فلسفية وكلامية. ونستطيع أن نتبيّن، من خلال عناوين هذه المناظرة وسياقها المواقف السياسية ـ الأيديولوجية التي سادت جماعة المسلمين، وأدّت إلى إثارة مناقشات كلامية حول مسائل كالإيمان والأعمال (بين الخوارج والمرجئة) وقدرة الإنسان، والجبر وحرية الإرادة (المناظرة بين الجبريّة والقدريّة والمعتزلة)، ومرجعية القرآن وجوهره من حيث كونه كلمة الله (المناظرة بين أهل السنة والجهميّة)، والصفات الإلهية، وعلاقتها بذات الله. على هذا النحو، يمكن اعتبار كتاب «المناظرة» انعكاساً للمسائل الكلامية التي شغلت أوساط المسلمين في زمن يوحنا الدمشقي، ومصدراً مهماً للمعلومات على هذا الصعيد، مع الإشارة إلى أن هذا الكتاب يمثّل، في حد ذاته، تعبيراً موضوعياً عن حقيقة المواقف المسيحية إزاء المسائل المطروحة، وقتئذ. وفي كل الأحوال، ينطوي هذا الكتاب على استجابة مسيحية للمسائل الكلامية والفلسفية، المتداولة في تلك الفترة، في قالب من حوارات مفترضة أو حقيقية مع المسلمين.

وتغلب على «المناظرات» عناوين ثلاثة تجري مناقشتها، أيضاً، كمسائل تتعلق باللاهوت المسيحي، يتطرق أولها إلى قدرة الإنسان وحرية الاختيار

---

(1) سورة «النساء»: 223. وللاطلاع على مناقشة مهمة حول الجنس من منظور إسلامي، أنظر: Abdelwahab Bouhdiba, Sexuality in Islam (London, 1985).

(2) أنظر: Kotter, IV, 67.

لديه، وتدور هذه المسألة حول مفهوم أساسي مفاده، أنه إذا كان الله هو، وحده، خالق الأشياء جميعاً، فإن للإنسان قدرته، أيضاً، وما يترتّب عليها من مسؤولية مطلقة لمعرفة الخير من الشر. ويُذكر أن يوحنا الدمشقي قد جعل من هذا المفهوم أحد المضامين الرئيسية التي يستند إليها كتابه «ينبوع المعرفة»[1]. ولسنا ندري، في الواقع، ما إذا كان الدمشقي قد مارس تأثيراً مباشراً على الحركة القَدَريّة حيال هذه المسألة على وجه التحديد؛ ولكن يهمّنا، في هذا السياق، أن نشير إلى أن الحسن البصري (توفي 728 للميلاد) الذي تُعزى إليه هذه الحركة، كان معاصراً ليوحنا الدمشقي وزاهداً مثله في آن معاً. ومهما يكن، فقد اعتبر البصري أن قضاء الله هو نفسه ذلك الأمر الذي يوجّهه الله إلى الإنسان ليفعل أشياء محدّدة ويتجنّب أشياء أخرى. وكونه زاهداً، فقد أصرَّ البصري على أهمية التشدّد الذاتي مع النفس ليتسنّى للإنسان القدرة والإرادة اللتان تمكنانه من تجنب كل ما يتعارض مع إرادة الله[2].

ويتفق الدمشقي والبصري على أن حرية الاختيار ليست مسألةً ينبغي الخلاف حولها، بل إن ما يستوقفهما، على الأرجح، هو ما إذا كان لدى الإنسان سلطة ذاتية أو قدرة على ممارسة أفعاله. وتجدر الإشارة، في هذا المجال، إلى أن يوحنا الدمشقي كان معاصراً لواصل بن عطاء (توفي 749 للميلاد)، وهو من حلقة البصري، وعمرو بن عبيد (توفي 762 للميلاد) اللذين يعتبران رائدي التيار المعتزلي، أو «أهل التوحيد والعدل». وقد أيّد هذان تعاليم الحركة القدرية لإصرارهما على الاعتقاد بعدالة الله.

ويدور العنوان الثاني حول مسألة طبيعة القرآن، التي أثارها جهم بن صفوان (توفي 746 للميلاد) على نحو معارض لمذهب أهل السنة الذين يعتقدون بقدم القرآن؛ وهو أمر يماثل، على سبيل المقارنة، عقيدة أولئك الذين يقولون بأن للمسيح طبيعةً واحدة. وكان جهم معاصراً آخر ليوحنا الدمشقي، غير أنه

(1) أنظر: Kotter، الفصول التالية: 38، 39، 40، 41، 42، 44، 92، 93، 94، 95.

(2) أنظر: W. M. Watt, Islamic Philosophy and Theology (Edinburgh, 1964), pp. 31, 32.

لم يكن أحد تلامذته، على الأرجح[1]. وعلى أي حال، فقد اعتبر الدمشقي أن الربوبية[2]، في حقيقتها المطلقة، هي التي تجعل، بالأحرى، من الصفات الإلٰهية قادرة على التجلّي في أشكال من التعبيرات لا نهاية لها، على نحو يفضل الاعتقاد بأن هذه الصفات هي أجزاء مخلوقة من الجوهر الإلٰهي؛ إنه التنزيه المطلق الذي يوصف به الله في سورة التوحيد. أما في ما يتعلق بمسألة التشبيه التي أثارها المعتزلة من منطلق أن ثمة تناقضاً بين القول بقدم القرآن من جهة، ولغته ذات المنحى التشبيهي من جهة أخرى، فإن يوحنا الدمشقي يعالج هذه المسألة، على نحو مبسّط، إذ يعتبر أنها لا تعدو كونها مقوِّمات رمزية في الكتب المقدسة. ويُذكر أن اعتراضاً مماثلاً قد سبق أن أثير على المستوى المسيحي في مرحلة مبكرة، من قبل شخص يدعى أوريجين (Origen) إضافة إلى أصحاب النزعة التشبيهية في الصحراء المصرية[3]. وفي واقع الأمر، فقد اعتمد يوحنا الدمشقي في«المناظرات» منهجاً يفرّق بين «كلمة» الله بمعنى «الخطاب» و «التفوّه» به بمعنى «الألفاظ»؛ وكانت هذه المقاربة، تحديداً بمثابة البذرة الفلسفية التي زرعها الدمشقي في تربة المساجلات التي دارت رحاها بين أهل السنة والجهمية وصولاً إلى المذهب الأشعري الذي وفّق بين طرفي هذا الجدل بالقول إن خطاب الله قديم، بينما التلفظ بالقرآن مخلوق.

---

(1) أنظر: La Mariologie de Saint Jean Damascène, Orientalia Christiana Analecta, Nr. 3 (Roma, 1936), p. 45.

(2) للاطّلاع على تأثير يوحنا الدمشقي على اللاهوتيين المسيحيين في الغرب حول هذه المسألة، أنظر:

Diane E. Dubrule, «Gerard of Abbeville, Quodlibet» XIII, Question 10, Mediaeval Studies, 32 (1970), 128-137.

(3) أنظر:

Georges Florovsky, «The Anthropomorphites in the Egyptian Desert. Part 1»; «Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje. The Anthropomorphites in the Egyptian Desert. Part 2»,

في:

Aspects of Church History, V. IV (Belmont, Mass. 1975), pp. 89-96, 97-129.

ويتضمن العنوان الثالث من «المناظرات» مناقشةً حول الطبيعة المشتركة بين الآب والابن، والصلة الجوهرية التي تربط القرآن بالله نفسه، على نحو مماثل. ولا غرو، والحال هذه، أن يختتم يوحنا الدمشقي كتابه «المناظرات» بمسألة تتعلق، جوهرياً، بتلك المناقشة حول المسيح أو الإسلام باعتبار أن الأمرين يشكّلان المرحلة النهائية والقصوى من الوحي الإلٰهي[1].

وعلى أي حال، لا يبدو أن ثمة غرابةً في السياق الفكري ليوحنا الدمشقي، الذي لم يلقَ قبولاً من المسلمين ولا استعداداً منهم لاستخدامه في تعزيز قناعاتهم الدينية وتبيانها. ووفقاً لاعتبارات الدمشقي نفسه يبدو، واضحاً، أن التباين الجوهري بين المسيحية والإسلام يتمثل في الطريقة التي تجلّى بها الوحي الإلٰهي: في المسيحية من خلال تجسّد كلمة الله في المسيح؛ وفي الإسلام من خلال تنزّل وحي الله والنطق به من قبل بشر هم الأنبياء. ومن هاتين الصيغتين المختلفتين، جوهرياً، في تجلّي الوحي الإلٰهي، يستمد المسلمون والمسيحيون عبادتهم وطقوسهم وطرائق سلوكهم وتعبيراتهم الدينية، فيحدث التمايز بينهم ويصبح كل فريق منهما صاحب «بدعة» في نظر الآخر. وبناء على هاتين العقيدتين، تصبح المسيحية «بدعة» في نظر المسلم، والإسلام «بدعة» في نظر المسيحي، بينما يظل الوحي مسألة ضرورية ومركزية تجمع بين كلتا الديانتين.

ملاحظات ختامية

يبدو لي أن الأسلوب الذي اعتمده يوحنا الدمشقي في معالجته الإسلام كنظام عقلانيّ متكامل، على مستوى الفكر والتطبيق، هو الذي ألقى بتأثيره على المسلمين أنفسهم؛ على الرغم مما يعتور هذا الأسلوب من توجّه جدلي صاخب. كما ينبغي القول إن عنصري الإثارة والجِدَّة اللذين استخدمهما الدمشقي في مناقشاته العقديّة، ومراسه ذا المنحى الفلسفي في تطويع مقولات

(1) أنظر:

Sahas, John of Damascus, pp. 119-121.

الفلسفة اليونانية والمنطق (ميزة استساغها المسلمون)، شكّلت أموراً كان من نتيجتها أن استرعت انتباه المسلمين وشدّت اهتمامهم إلى ما يتجاوز المضامين الفكرية موضوع المناقشة. وعلى صعيد آخر، لم يكن «التأثير» اليوناني على الإسلام مقصوراً، فقط، على «استيراد المنطق اليوناني وإعادة إنتاجه في سياق من عقيدة التوحيد السامية»[1]، بل تمثّل، على الأصح، في خاصية النسق اليوناني المركّب، على مستوى الفكر والممارسة، الذي أعطاه الدمشقي بعداً نموذجياً وأُعجب به المسلمون المعاصرون وتنافسوا على محاكاته. ومن المفارقات التي ينبغي التنبّه لها، أنه في الوقت الذي لم يكترث فيه البيزنطيون بالاطّلاع على المسائل العلمية والثقافية المتوافرة في الكتابات العربية إبان مرحلة النهضة الإسلامية[2]، بدا أن يوحنا الدمشقي، الذي عاش في فترة متقدّمة ترجع قروناً إلى الوراء، كان أحد المبرّزين من بين جيل كامل من المسيحيين الذين ـ وإن كانوا منكبّين على ضخّ حياة جديدة في دينهم ـ ألهموا المسلمين بدراسة الإسلام، لأغراض ذاتية على وجه التحديد، باستخدام نماذج وإنجازات مستقاة من حضارة أخرى.

وعلى الرغم من أن يوحنا الدمشقي لم يُفرد لمسألة الزهد كتاباً خاصاً موازياً لـ «كتاب الزهد» الذي ألّفه معاصر له هو أسد بن موسى (توفي 749 للميلاد)، إلا أنه تمثل مبادىء الزهد أثناء حياته الشخصية. وفي الواقع، فقد شكّل نموذجه، على هذا الصعيد، إضافة إلى عدد من المتصوفة المسيحيين كانوا مجايلين له، كتاباً مفتوحاً يتبصّر فيه المسلمون ويحذون حذوه.

وليس مستبعداً أن يكون كتابه «ينبوع المعرفة» قد زوّد كلاً من الأشعري وابن حزم والشهرستاني بخطة عمل أفاد منها هؤلاء في أعمالهم التي تناولت البدع: فئاتٍ وتأريخاً. وعلى أي حال، فإن المرونة التي تميّز بها المسلمون، وقابلية هؤلاء على استيعاب ذلك التنوّع من التيارات والاتجاهات الفكرية

(1) أنظر:

Goodman, The Cambridge History of Arabic Literature, p. 478.

(2) أنظر: A. Shboul, pp. 57-58

المتنافرة، مكّنتا الإسلام من إيجاد توازن بين العقائد والأيديولوجيات المتضاربة وصولاً إلى بلورة المذهب الكلاسيكي لأهل السنّة. ومهما يكن، فإن التّوق إلى إيمان «معتدل» كهذا لا يميل يساراً أو يميناً (أصبح قضية رئيسية على الساحة المسيحية في خضم الإشكالات التي أثارتها الدعوة إلى تحطيم الصور والتماثيل) يجد مرادفاً له في تلك النزعة إلى إيجاد منزلة بين المنزلتين التي تبنّاها واصل بن عطاء (توفي 748 للميلاد) والتيار المعتزلي. وفي أجواء ملبّدة بمحاولات حثيثة لتحديد المعتقد «القويم» في زمن يوحنا الدمشقي، كان يُقصد من توازن مماثل كهذا، في المسيحية، أن يُسفر عن منزلةٍ ما بين المعتقدات الشعبية الخرافية، من جهة، والتجريد الديني أو جعله على نحو أقل صرامة من جهة أخرى؛ بين الإيمان المجرّد وكيفية التعبير عنه؛ بين العبادة والمهابة؛ بين الحقيقة والألوهية في الوحي. وفي الإسلام، كان من شأن هذا التوازن أن يُعقد بين الإيمان والأعمال؛ بين الجبريّة الإلٰهية المطلقة والقدرة الإنسانية؛ بين تماثل القرآن مع الله نفسه، أو ابتعاده، كلّياً عن الملكوت الإلٰهي.

ويبدو أن التأثير الذي مارسه يوحنا الدمشقي على المفكرين المسلمين لم يكن ناتجاً عن مسيحيته، أو كتاباته النقدية حول الإسلام، بل يعود، أولاً، إلى كونه عربياً متنوّراً؛ خصوصاً وأنه كان في نظر المسلمين شخصاً مألوفاً ومفكّراً منسجماً مع الأجواء المحيطة. وليس بمقدور أحد أن يقلّل من شأن نسبه السامي وثقافته السورية كعاملين هما الأكثر أهمية في مقاربته الإسلام وصلته به. كما يجدر بنا، في الوقت نفسه، ألاّ يخدعنا إقدامه على كتابة كل أعماله باليونانية متجاهلاً ثقافته السامية وخلفيّته الفكرية اللتين تقبعان عميقاً في طبعه وملكته الفكرية[1]؛ فقد ظهرت ثقافته العربية حتى في الرسوم الأيقونية، إذ يبدو، في هذه الأخيرة، مرتدياً العمامة[2].

---

(1) بكلمات أخرى لدونر (Donner): إن المؤثرات الهلنستية على سوريا بقيت محدودة؛ فبعد عشرة قرون من الاحتكاك باللغة اليونانية والحضارة الرومانية ـ اليونانية، حافظت الأغلبية السورية على تراثها السامي، ولم يتمكن اللسان اليوناني من السوريين أبداً.

(2) أنظر: .The Treasures of Mount Athos, Athens, 1974, vol. 1, pp. 144, 351

ولعلنا نقع على ترابط طبيعي بين يوحنا الدمشقي والمفكّرين المسلمين العرب، يعود، على الأغلب، إلى ذلك الإطار العربي المشترك على مستوى التفكير والمزاج اللذين يجعلان من هذا وهؤلاء متجانسين في طبعهم العام. فعلى سبيل المثال، ما هي المساهمة الفذّة التي اقتبسها الغرب من يوحنا الدمشقي سوى تعريفه الأنطولوجي للإنسان في ما يتعلق بكونه مخلوقاً إلٰهياً، إضافة إلى معرفته الطبيعية بوجود الله؟ ألم يسبق للإسلام، على هذا الصعيد، أن اعتقد، بديهيّاً، بفطرة الإنسان، وهي تلك المعرفة التلقائية، حول وجود الله وعلاقة الإنسان به[1]؟ وهكذا لم يتوجّب على يوحنا الدمشقي والمسلمين أن يخوضوا غمار مناقشات حول الله انطلاقاً من إثبات وجوده بالعقل، بل كان بوسعهم، بدلاً من ذلك، أن يتجاوزوا، مباشرة، هذه المسألة إلى أخرى تتمثل في العلاقة بين الله والإنسان، ومقاربة المسائل الكلامية كشأن مفعم بالخبرة الانسانية. وبينما كان الدمشقي، كمسيحي، يتبصّر في هذه العلاقة ويدرّسها وفقاً لمبادىء التبنّي الإلٰهي والمحاكاة والكشف الروحي، كان المسلمون يرونها ويتصرفون حيالها وفقاً لمبدأ الطاعة. ومن ثمّ أصبحت «القدرة» لدى الإنسان، في نظر يوحنا الدمشقي والإسلام مسألة تدور حول نقطة مركزية يغلب عليها الطابع الأخلاقي أكثر منه العقلاني[2]. ذلك أن المسيحية الشرقية والإسلام المبكّر يتقاسمان ميزة جوهرية، تتمثل في أنهما ينظران إلى الدين من منطلق كونه تجاذباً عميقاً بين الله والإنسان، وطريقة حياة في آن معاً.

وينبغي القول إن يوحنا الدمشقي، كرجل مؤمن وفرد متنوّر وكاهن وراهب، كان يشكّل، في نظر المسلمين مثالاً حيّاً لِ «المسلم» بكل ما تعنيه هذه الكلمة؛ فالقرآن يشير إلى المسيحيين بقوله: ﴿ولتجدنّ أقربهم مودة للذين آمنوا...﴾

---

(1) حول تأثير يوحنا الدمشقي على توما الاكويني ولاهوتيين آخرين في الغرب، أنظر:
Anton Pegis, «St. Anselm and the Argument of the Proslogion», Mediaeval Studies 28 (1966) 228-267, 231, 233-234.

(2) مراجعة نص كتاب: Disputatio «المجادلة» بأكمله.

(ويقصد بهؤلاء المسلمين) ﴿ذلك بأن منهم قسّيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون﴾[1].

وفي الحقيقة، لا نعثر لدى الدمشقي ما ينمّ عن الجهل، أو التكبّر وما يستلزم هذا الأخير من روح نضالية تفنّن البيزنطيون في إظهارها. ولهذا، حظي يوحنا الدمشقي باحترام المسيحيين والمسلمين، على حدّ سواء.



(1) القرآن الكريم: 55 : 82.

الحوار الديني بين البيزنطيين والأتراك (*) خلال التوسع العثماني

أليزابيث أ. زخاريادو

أُوفِد أوغر بوسبك (Auger Busbecq) إلى البلاط العثماني سفيراً للملك فرديناند الأول ـ شقيق الامبراطور شارل الخامس ـ سنة 1554؛ واستمر يشغل هذا المنصب حتى سنة 1562. وإثر عودته إلى فيينا، دأب على التفكّر، باهتمام بالغ، في دولة السلطان، وازداد معرفةً بها من خلال مناقشته رهطاً من الشخصيات العثمانية المبرزة. كان من بينهم الوزير رستم باشا ـ وهو رجل دولة مميّز وصهر السلطان. وذات يوم، سأل رستم السفير بوسبك عمّا جعله يمتنع عن اعتناق الإسلام والإيمان بالله الحق. أجابه السفير أنّه ملتزمٌ بالانصياع إلى الدين الذي نشأ عليه. بادره رستم قائلاً: «ليكن ما تريد، ولكن ما هو المصير الذي ستؤول إليه روحك؟» أجاب بوسبك: «بالنسبة إلى هذا الأمر، فإنني لا أفتقد إلى الرجاء». عندئذ قال رستم باشا: «إنّني لا أستطيع أن أقلع عن التفكير بأن أولئك الذين درجوا على حياة نقية طاهرة على هذه الأرض، سيحظون بالسعادة الأبدية بغضّ النظر عن انتمائهم الديني». غير أن تفكيراً كهذا لم يكن ليبدو أمراً قويماً لدى بوسبك، على الرغم من اعتقاده المسبق بأنّ هذه الهرطقة كانت تراود نفراً من الأتراك. وفي الوقت نفسه، لم يكن ليغيب عن ذهن بوسبك اعتبار الأتراك أنّ الواجب يحدوهم ليدعوا من

(*) ترجمة جهاد الترك عن:

Elisabeth A. Zachariadou: Religious Dialogue between Bysantines and Turks during the Ottoman Expansion; in: Religionsgespräche im Mittelalter. Herausgegeben von Bernard Lewis und Friedrich Niewôhner. Wiesbaden 1992, pp. 289-304.

يجلّون من المسحيين واليهود، إلى مشاركتهم طقوسهم وعباداتهم، وفي ظنهم أنهم، بذلك، قد ينقذون من هم صائرون إلى هلاك مؤكد؛ وهم، إلى ذلك، يعتبرون أن دعوةً كهذه هي أسمى ما يمكن أن تختلج به نفوسهم[1].

جرى هذا الحوار المقتضب ـ كما دوّنه بوسبك ـ عندما كانت الامبراطورية العثمانية في أوجها، تمتد من هنغاريا إلى شمال افريقيا، ومن الشاطىء الدلماسي (الجزء الغربي في يوغوسلافيا) إلى الخليج العربي، وتشتمل على المدينتين المقدستين: مكة والمدينة. أما السلطان العثماني ـ كونه أكثر ملوك المسلمين نفوذاً ـ فقد اعتبر زعيماً للعالم الإسلامي بأسره، يستمدّ سلطته على رعاياه من اعتراف هؤلاء الأخيرين به. وعلى الرغم من تعدد انتماءاتهم الدينية والقومية، كان رعايا السلطنة يستظلون، بدرجات متفاوتة بالمظلة العثمانية، ويحيون وفقاً للتعاليم التي أُوحيت في القرآن الكريم[2]. وتنبغي الإشارة إلى أن المجتمع العثماني دأب، وقتئذ، على تطوير صيغة للعيش تقوم على طرفين اثنين: يتمثل أحدهما بالطليعة الإسلامية المؤمنة، والآخر بأهل الذمة الذين اعتبروا مواطنين من الدرجة الثانية يتوجب عليهم دفع ضرائب محددة مقابل حصولهم على حق ممارسة شعائرهم الدينية وتقاليدهم المميزة. وبموجب هذه الصيغة لم يعد أهل الذمة يعتبرون العثمانيين أسيادهم الجدد، سيّما وأنهم ارتضوا الاعتراف بموقعهم المحدد بإطار واضح في المجتمع. وبناءً عليه، لم يكن ثمة ما يحول دون أن يستمر غير المسلمين على دين آبائهم وأجدادهم شريطة أن يلتزموا بالقوانين المفروضة عليهم، في وقتٍ كانت الدعوة إلى الإسلام

---

(1) E. Seymour Forster, The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq Imperial Ambassador at Constantinople 1554-1562, Oxford 1968, p. 120.

حول سفارة بوسبك وشخصية رستم، أنظر:

J. Hammer, Histoire de l'empire ottoman, Paris 1836, v. VI, p. 71, 79-80, 114-120, 143-149.

(2) H. Inalcik, in the Cambridge History of Islam, v. I, Cambridge 1970, p. 324-336; id., Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law, **Archivum Ottomanicum,** 1 (1969) 105-138; id., Islam in the Ottoman Empire, **Cultura Turcica,** 5-7 (1968-1970) 19-29.

جاريةً على قدم وساق. ويُذكر، في هذا السياق، أنه بعد قرن على سقوط العاصمة البيزنطية، أُعيد تنظيم البطريركية الأرثوذكسية في القسطنطينية على نحو يشجّع الرعايا المسيحيين على الالتزام بإيمانهم القديم[1]. ووفقاً لهذه الشروط الاجتماعية المستقرة، كانت إشارة بسيطة إلى الدين الذي يتوجب على المرء اتباعه، كافيةً لحمل الأتراك على الاعتراف بهذا الواقع.

ومع ذلك، فإن الاستقرار الذي ساد في أيام بوسبك، قد حلّ بعد حوالي أربعة قرون من التقلّب السياسي المستمر والاضطراب الاجتماعي والفوضى الدينية. وخلال هذه الفترة التاريخية المعقدة التي تمثلت بانحطاط الامبراطورية البيزنطية وسقوطها، اتخذت المساجلات حول الدين طابعاً مستديماً ومستفيضاً في آن معاً. وفيما يلي، سأنصرف إلى عرض بعض المسائل المؤكدة التي تخللت هذه المساجلات، ثم أعمد بعد ذلك، إلى وضعها في سياقها الشعبي والعام على نحو ما كانت ترمي إليه.

خلال العقد الثامن من القرن الثالث عشر الميلادي، دأب مؤسس طريقة الدراويش المولوية، الشاعر الصوفي والمتكلم الكبير، جلال الدين الرومي، على زيارة دير أفلاطون القريب من (قونية) لمناقشة مسائل دينية مع الرهبان القاطنين هناك[2]. وفي سنة 1439 للميلاد، حدث أن قام أحد الجنود المسيحيين في الجيش العثماني ويدعى جيورجيوس، بمناقشة الطبيعة الإلهية للسيّد المسيح أثناء توقفه في دكان للأعمال الحرفية في السوق الكائن وسط العاصمة العثمانية (أدرنة) لإصلاح قوسه. ولسوء حظه، فقد اهتاج فاقداً السيطرة على أعصابه، وروّع المسلمين ممن حوله بلفظه كلمات تجدّف على الرسول، كان من نتيجتها أن حُكم عليه بالإعدام حرقاً وأصبح في نظر

(1) F. Giese, Die geschichtlichen Grundlagen für die Stellung der christlichen Untertanen im osmanischen Reich, **Der Islam,** 19 (1931) 264-277.

(2) Cl. Huart. Les Saints des derviches tourneurs, Paris 1922, v. II, p. 67-68.

الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية شهيداً جديداً[1]. ويضاف إلى هذه المعلومات المنتقاة اعتباطياً، نصّان مفصّلان محفوظان يُشار فيهما إلى مناقشات لاهوتية كانت تلقى تشجيعاً من قبل العثمانيين داخل المناطق التي خضعت لسيطرتهم. وقد مثل متروبوليت سالونيك (Thessalonica) جيورجيوس بالاماس الجانب المسيحي في النص الأول، بينما أدى هذا الدور الامبراطور البيزنطي مانويل الثاني في النصّ الآخر.

ويُذكر أن العلماء البيزنطيين اعتادوا على تدوين المعاهدات الدينية في شكل محاورات تتوخّى عرض مختلف الآراء اللاهوتية والعقدية والطقسية في قالب من الأسئلة المحددة، يعمدون إلى إشباعها شرحاً على شكل أجوبة[2]. وفي كل الأحوال، فقد كانت هذه المحاورات التي تُعزى إلى كلٍّ من بالاماس ومانويل الثاني حصيلة مناقشات جادة وفقاً لما تظهره التفاصيل والأسلوب الشيّق الذي صيغت به. وبناءً عليه، فقد جاءت مغايرةً تماماً لذلك المضمون الاعتيادي الجاف الذي درجت عليه معاهدات دينيةٌ من هذا النوع. وأبعد من ذلك، فقد انطوى هذان النصّان على الإفصاح عن معالم حياتية تعود إلى مطلع الدولة العثمانية تختلف عن مثيلاتها التي وردت في مؤلفات المؤرخين العثمانيين والبيزنطيين ممن عايشوا القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين.

(1) Chr. Patrinellis, **Orthodoxos Parousia,** 1 (1964) 65-73; P. Karlin-Hayter, La politique religieuse des conquérants Ottomans dans un texte hagiographique (a. 1437), **Byzantion,** 35 (1965) 353-358; E.A. Zachariadou, The Neomartyr's Message, **Deltion K.M.S.**

(2) Sp. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Los Angeles-London 1971, p. 423-436; E. Trapp, Manuel II Palaeologos, Dialoge mit einem «Perser», Wiener Byzantinistische Studien 2, Vienna 1966, p. 25-28, 32-48;

قارن:

O. Mazal, Zur geistigen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam in Spätbyzantinischer Zeit, in: Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter, Miscellanea Medievalia 17, Berlin-New York 1985, p. 1-19.

ويُشار، في هذا السياق، إلى أن المؤرخين العثمانيين درجوا على كتابة أعمالهم في مجتمع تتشكل فيه الطبقة الحاكمة من أفراد الهيئة العسكرية. كان هؤلاء الأخيرون جيش الإسلام، الذين يقاتلون الكفّار بقيادة السلطان. ولا غرو، والحال هذه، أن يتجلى غرض هؤلاء المؤرخين في ذكر مآثر تقوى السلطان الذي كان منصرفاً كلياً، في نظرهم، إلى الحرب المقدسة (الجهاد) الآيلة إلى إخضاع الكفار، وتدوين انجازات هذا الجيش متمثلةً في الفتوحات[1]. وعلى صعيد آخر، فقد انصرف المؤرخون البيزنطيون إلى تدوين وقائع انهيار امبراطوريتهم وصعود ما يسمونه الأعداء البرابرة الذين تعاقبوا على ارتكاب الممارسات الوحشية، واحدةً بعد الأخرى. غير أن النصوص التي أسهبت في وصف وقائع الحياة بعد انحسار غبار المعارك واستتباب السلام، قليلةٌ أو نادرة. وتندرج المحاورات، المشار إليها آنفاً، ضمن هذه النصوص النادرة التي تظهر كيف كان المسلمون والمسيحيون يتبادلون آراءهم في أوقات السلم. ومهما يكن، فقد تمّ الاحتفاظ بهذه النصوص نظراً إلى قيمتها الأدبية وتطرقها إلى شخصيات فذة في القرن الرابع عشر الميلادي. وليس مستغرباً الاعتقاد بأن هذه النصوص لم تكن لتمثل، وحدها، مساجلات شفهية مطولة من هذا النوع، فربما وُجدت مثيلات لها خاض غمارها أناس أقل مرتبة اجتماعية، فكان مصيرها الإهمال.

كان مطران سالونيك، جيورجيوس بالاماس، سليل عائلة نبيلة، نشأ في بلاط القسطنطينية إلى جانب اندرونيكوس (Andronikos) الثالث الذي قيّض له أن يصبح امبراطوراً في ما بعد. وكان، إضافةً إلى ذلك، واحداً من ألمع اللاهوتيين البيزنطيين وزعيماً لحركة هسيكاست (Hesychast) التي اعتمدتها الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية عقيدةً رسمية لها في عهد جون السادس كانتاكوزينوس (Kantakouzenos) الذي لقي تأييداً من جانب بالاماس خلال الحرب الأهلية السابقة بين سنتي 1341 و1347 للميلاد[2]. وكونه أحد أصحاب

(1) Cf. V. L. Ménage, The Beginnings of Ottoman Historiography, in B. Lewis-P.M. Holt, edrs, Historians of the Middle East, London 1962, p. 177.

(2) J. Meyendorf, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Patristica Sorbonensia 3, =

النفوذ في دوائر البلاط، حظي بالاماس بثقة الوريث الشرعي للعرش، جون الخامس باليالوغوس (Palaeologos) للقيام بدور الوساطة، مجدداً، بين هذا الأخير ووالد زوجته جون السادس كانتاكوزينوس[1]. وفي آذار/مارس، وبينما كانت جحافل السلطان العثماني اورخان تحتل كاليبوليس (Kallipolis)، ألقى البحارة الأتراك القبض على بالاماس، وهو يبحر من جزيرة تينيدوس (Tenedos) إلى القسطنطينية واقتيد إلى بيثينيا (Bithynia). وقد مددت إقامته هناك بعد أن تبين للأتراك الهوية المميزة لسجينهم، الأمر الذي دفعهم إلى طلب فدية ضخمة لقاء إطلاق سراحه. وأثناء اعتقاله، لقي بالاماس تكريماً عالياً، وفي الحقيقة أمضى في الأسر وقتاً ممتعاً. فقد أُتيح له الاجتماع بعدد من مسيحيي بيثينيا وإطلاعهم على التطورات الجارية في الدولة والكنيسة في المناطق البيزنطية. كما تسنى له مناقشة بعض المسائل الدينية مع المسلمين.

والجدير بالذكر أن بالاماس انكبّ ـ في فترة الأسر ـ على متابعة نشاطات تمحورت بشكل رئيسي، حول رسالة رعوية خطّها إلى رعيته في سالونيك، إضافةً إلى رسالة أخرى شخصية توجه بها إلى صديق مجهول، تضمنت مقاطع عدة مقتبسة من الرسالة الأولى. وإلى هذه وتلك ثمة نص ثالث كتبه طبيب السلطان ويدعى تارونيتس (Taronites)، يُعتقد أن بالاماس نفسه عمل فيه إضافةً وتوسيعاً[2].

= Paris 1959; cf.I. Sevčenko, Society and Intellectual Life in the Fourteenth Century, Actes du XIVe Congrès International des Etudes Byzantines, Bucarest 1971, v. I, Bucarest 1974, p. 71.

(1) Anna Philippidis-Braat, La captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et Commentaire, **Travaux et Mémoires,** 7 (1979) 193-196; D.J. Sahas, Captivity and Dialogue: Gregory Palamas (1296-1360) and the Muslims, **The Greek Orthodox Theological Review,** 25 (1980) 409; id., Gregory Palamas (1296-1630) on Islam, **The Muslim World,** 73 (1983) 1.

(2) حول مشكلات هذه النصوص، أنظر:

Philippidis-Braat, La Captivité, p. 110-116, 133-134.

وينبغي القول، في هذا السياق، إن عائلة السلطان أظهرت اهتماماً بوجود المطران على الأراضي العثمانية بسبب علاقاته الوثيقة مع الدوائر الملكية المحيطة بكانتاكوزينوس الذي كان والد زوجة السلطان أورخان. وأثناء وليمة دُعي إليها ذات مرة من قبل اسماعيل (حفيد السلطان أورخان)، تسنّى للمطران بالاماس أن يثير، في مناقشة مستفيضة مسائل الإعراض عن أكل اللحم، وعبادة الصليب ومريم العذراء[1]. وقد تناهت بلاغة بالاماس إلى السلطان أورخان الذي بادر إلى عقد ندوة عامة في نيقية (Nicaea)، حيث دعا عدداً من اليهود الذي اعتنقوا الإسلام لتمثيل الجانب الإسلامي في هذا اللقاء. ويذكر أن ثمة جالية يهودية قديمة الجذور في نيقية عُرفت بنشاطها في مجال التجارة[2]، اعتنق بعض أفرادها دين الفاتحين، بينما بدا أن الجالية المسيحية كانت تتخبط في أزمة عميقة مردّها اعتناق أعداد متزايدة منها الإسلام[3].

في البدء، حاول اليهود ممن اعتنقوا الإسلام حديثاً تجنب أي مواجهة مع اللاهوتي الأرثوذكسي، بالاماس، غير أنهم ما لبثوا أن رضخوا لمشيئة السلطان بعد أن اقترحوا عليه عدم حضور الندوة. استجاب السلطان لطلبهم وأمر عدداً من النبلاء الحضور نيابة عنه. وعلى صعيد آخر، أبدى بالاماس رغبة في المشاركة، بعد تردد، متذرعاً بالقول أن الندوة قد عُقدت نزولاً عند رغبة السلطان الذي يحق له - وهو من ينضوي تحت حكمه أمم عدة - أن يكون مطلعاً على نحو واف على أديان رعيته[4]. وبدا أن المناقشة ستجري باليونانية، وهي اللغة التي يجيدها يهود نيقية، ناهيك عن أنها كانت اللغة الأم لبعض الحضور ممن اعتنقوا الإسلام مؤخراً على نحو محتمل. ويُرجح أن عدداً من المترجمين قد توافد إلى الندوة لمساعدة الأتراك على التقاط وقائع المساجلة. ومهما يكن، فقد تميّزت المناقشات بالحيوية، وتناولت مسائل جوهرية عدة منها: موسى

(1) Philippidis-Braat, La Captivité, p. 147-148.

(2) J. Starr, The Jews in the Byzantine Empire, Athens 1939, p. 30, 121-122.

(3) Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism, p. 341-342.

(4) Philippidis-Braat, La Captivité, p. 171.

والأنبياء، البعث وصعود المسيح، إحجام المسيحيين عن الاعتراف برسالة النبي محمد، والختان. وبدا في تلك الندوة، أن المسلمين كانوا مغتبطين ممّا سمعوا وتعلموا وقد حيّوا بالاماس باحترام كبير قبل أن تُختتم المناقشات وينفضّ المستمعون. وفي المقابل، أقدم أحد اليهود ممن اعتنقوا الإسلام على إهانة المطران وضربه، غير أنه اعتقل فوراً وجيء به إلى السلطان[1].

قد لا يبدو أنّ في هذه الحادثة المؤسفة ما جعل المطران مثبط الهمة؛ فقد بادر، بعد أيام قليلة، إلى خوض مناقشة دينية عامة، على نحو غير رسمي، بعد مشاهدته جنازةً إسلامية. وكان خصمه، هذه المرة، عالماً متمكناً هو نفسه من صلّى على تلك الجنازة. وما أن بدأ الاثنان يتبادلان آراءهما ـ بمساعدة مترجم هذه المرة ـ حتى تحلق حولهما جمع من المسيحيين والأتراك لمتابعة تفاصيل السجال الذي دار حول مسألة رئيسية تمثلت في اجتثاث اسم الرسول من الكتاب المقدّس. وبدا بالاماس متطرفاً قليلاً في آرائه الأمر الذي استفزّ بعض المسلمين من الحضور. وعندما لاحظ ما آلت إليه أجواء المناقشة استدرك، مبتسماً، بالقول إنه في حال اتفق الجمع على سائر المسائل، فإنهم، بذلك، يتقاسمون ديناً واحداً بعينه. ثم اندفع أحد الأتراك قائلاً بلهجة متفائلة إن يوماً ما قد يحمل في طياته توافقاً من هذا القبيل، قبل أن ينفضّ الجمع بسلام[2].

كانت مناقشات بالاماس اللاهوتية مع المسلمين معروفة، تماماً، لدى معاصريه وفقاً لدلائل تشير إلى ذلك في كتابات كل من بطريرك القسطنطينية فيلوثيوس (Philotheos) وعالم آخر يدعى نيكوفوروس غريغوراس

---

(1) Philippidis-Braat, La Captivité, p. 151, 169-185.

أنظر أيضاً:

Un chant à la gloire de Mahomet en Serbe, **Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,** 76 (1986) 57-63;

حيث يظهر بوضوح أن هذا النص ألّف خصيصاً لإثبات المعرفة المسيحية بمجيء محمد.

(2) Philippidis-Braat, La Captivité, p. 153-165, 187-190.

(Nikephoros Gregoras). ويُعزى إلى الأول أنه كتب مديحاً إلى المطران بالاماس يشتمل على تعليقات تتضمن اعجاباً بجهوده في دحض الآراء الخاطئة للأتراك، واقتباساً لرسالته الرعوية إلى جانب نص تارونيتس[1]. أما غريغوراس، فقد كان مناوئاً عنيداً لعقيدة الـ (هسيكاست)، وبالتالي خصماً لبالاماس لا سبيل إلى تهدئته. وبناءً عليه، فقد جاءت روايته التي ضمنها معلومات حول إقامة المطران في بيثينيا واضحة المقاصد، الغرض منها الإساءة إليه وإذلاله. وعلى الرغم من إتيان غريغوراس على ذكر الندوة الدينية العامة التي نظمها أورخان، فإنه يشير إلى أن هذه المساجلة لم يُقصد منها سوى إبراز «الفظاعة الجديدة» متمثلةً في حركة (الهسيكاست)[2].

كان ثمة مناقشة أخرى، من هذا النوع، قُيِّض لها أن تحدث بعد حوالي أربعين عاماً. وفي كل الأحوال، فقد انطوت هذه المساجلة الدينية الطويلة التي شارك فيها مانويل الثاني باليولوغوس في شتاء سنة 1391 للميلاد، على وقائع مثيرة يجدر ذكرها. ففي ذلك العام، على وجه التحديد، أُجبر الامبراطور البيزنطي ـ وكان تابعاً للسلطان العثماني ـ أن يلحق بهذا الأخير لموافاته في حملة عسكرية تستهدف أمير منطقة سيواس (Sivas) ويُدعى برهان الدين أحمد. وفي نهاية العمليات العسكرية، أقام السلطان العثماني بايزيد الأول وجيشه فترةً في أنقرة للراحة والاستجمام[3]. وكعادته انصرف السلطان إلى رياضته المفضلة، وهي صيد الدببة والذئاب ودعا الامبراطور البيزنطي إلى مشاركته. كانت المدينة، وقتئذ تعجّ بحشود الممثلين (المحاكين) وعازفي آلات النفخ الموسيقية (الفلوت) والصنّاجة، والمغنين والراقصين الذين لحقوا

---

(1) Philippidis-Braat, La Captivité, p. 120-121; Sahas, Captivity and Dialogue, p. 410.

(2) Nicephori Gregora Historiae Byzantinae Libri Postremi, ed. Imm. Bekker, Bonn 1855, p. 231.

(3) E. A. Zachariadou, Manuel II Palaeologos on the strife between Bayezid I and Kadi Burhan al-Din Ahmad, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies,** 43 (1980) 471-481.

بحاشية الجيش العثماني[1]. وقد اختار الامبراطور العثماني أن يقيم في منزل أحد العلماء الموقرين الذي كان قد وصل لتوه إلى الأناضول من «بابل» (هذه التسمية قد تعني إمّا القاهرة وإمّا بغداد على نحو مرجّح). وقد اعتاد القضاة ومدرسو الكلام على التماس نصيحة هذا المدرّس، خصوصاً وأنه كان يحظى باحترام الأتراك؟ إضافة إلى أنه كان وفقاً لمانويل نفسه، ذا ثقافة عالية وأخلاق حميدة[2].

وفي إحدى الليالي الباردة وبينما كان الامبراطور جالساً بالقرب من المدفأة بصحبة الأستاذ وولديه الاثنين، أثيرت مناقشة حول بعض المسائل الدينية. ثم استؤنفت المناقشة في وقت مبكر من صباح اليوم التالي، واستمرت على هذا المنوال حوالي عشرين يوماً متتالية. ولم يلبث أن انضم إلى حلقة النقاش عدد من أصدقاء المدرّس، سرعان ما شكلوا مجموعة تطورت، بدورها لتصبح حشداً. وقد استعين بلفيف من المترجمين يتقنون العربية والفارسية اللتين كان يتحدث بهما بعض المنتدين. وكان المسلمون في تلك الحلقة يتدخلون بطرح أسئلتهم؟ وأحياناً كثيرة كان السجال يتطور فيضفي على الحاضرين مناخاً حيوياً. وغالباً ما كانت المناقشة تبدأ مع شروق الشمس وتختتم في وقت متأخر من الليل. وذات مرة صاح أحد الديكة مذكراً الجميع بأن الفجر على وشك البزوغ، غير أن صاحب المنزل سارع إلى القول بأن هذا الديك لا يستقبل الوقت على نحو دقيق، مؤكداً أنه سيتخلص منه في الصباح التالي. وقد حدث مراراً أن غطّ بعض الحضور في نوم عميق وعلا شخيرهم، ولعلهم معذورون في ذلك، إذ كانوا يترقبون استكمال الحديث في اليوم التالي وهم في وضع أفضل[3]. وفي كل الأحوال، فقد غطت مناقشات هؤلاء موضوعات معترفاً بها حول اللاهوت، والتصور الإسلامي للجنة، وطبيعة النبات، والحيوانات والكائنات البشرية، والرسول وعقائده، والأنبياء وموسى، والروح

---

(1) Trapp, Dialogue, p. 120-121.

(2) Trapp, Dialogue, p. 5, 8, 50 et passim; in G. Moravcsik, Byzantinoturcia, 2nd edition, Berlin 1958, v. II, p. 200.

(3) Trapp, Dialogue, p. 7, 23, 71, 96, 126, 190, 225, 249-50, 290, 294.

القدس، وطبيعة الإيمان، والتصورات الإسلامية حيال الثالوث المقدس أو الشرك، إلى ما هنالك من موضوعات أخرى تُثار في أجواء روح الصداقة.

ويُشار إلى أن المصدر الوحيد الذي يتضمن المساجلات اللاهوتية المطولة لمانويل، يتمثل في نص كتبه هو نفسه في ما بعد، بحيث إذا ما قورن بالنصوص التي كتبها بالاماس، فإنه يظهر أسلوباً ثقافياً أكثر تفوقاً. وقد يُعزى السبب في ذلك إلى محدودية الموضوعات التي ناقشها بالاماس بسبب افتقاره إلى ثقافة اسلامية عميقة[1]، بينما يُلاحظ أن مانويل كان يمتلك توجهاً جدياً في معالجة عدد من المسائل اللاهوتية والميتافيزيقية. وعلى صعيد آخر، ليس بمقدورنا التثبت من أن النص الذي بين أيدينا يتضمن المسودة نفسها التي كتبها الامبراطور مانويل بكلماته هو، إذ يغلب الظن، في هذا السياق، أن ثمة اجتهاداً وتحسيناً قد أُدخلا على النص في زمن متأخر، عندما استقر الرأي على تدوين المناقشة المذكورة، بغرض استخدامها دليلاً يُستعان به في مناقشات لاهوتية أخرى على نحو مرجّح. ومن ناحية أخرى، فإن الآراء التي أوردها مانويل في مجادلاته الفكرية لم تكن، قطعاً، مما يسهل فهمه على المستمعين، فالانطباعات التي كتبها حول استجابتهم للمفاهيم المطروحة كانت مخيّبة للآمال.

قام الأتراك بغزو آسيا الصغرى في أعقاب الهزيمة التي تكبدها الجيش البيزنطي على أيدي جحافل السلطان السلجوقي في معركة مانزكرت (Mantzikert) سنة 1071 للميلاد، حيث فقدت الامبراطورية البيزنطية، منذ ذلك التاريخ، سيطرتها على المناطق الشرقية. وعلى خط آخر، يُلاحظ أنه بينما كان الفاتحون المسلمون أقلية طوال عقود طويلة، كان الأمراء الأتراك في الأناضول يحكمون رعية هي في معظمها ممن ينتمون إلى المسيحية. وبما أن هذه الأكثرية كانت تتمتع بتقاليد ثقافية ودينية عميقة الجذور، فقد تسنى لها أن تمارس نفوذاً مهماً على الأسياد الجدد، على مستويات عدة، ومن خلال أقنية مختلفة. وتنبغي الإشارة إلى أن الإسلام كان قد أُدخل إلى الأناضول في

(1) Sahas, Captivity and Dialogue, p. 431-432; id., Gregory Palamas, p. 13-15, 20-21.

ظروف استثنائية، فالسلطات العسكرية والإدارية المرسلة إلى هناك من قبل بغداد، كان يديرها مسلمون تقليديون. في الوقت نفسه، كانت الأناضول قد وقعت تحت سيطرة الغزاة الأتراك وجلّهم من البدو الذين لم يكن اعتناقهم الإسلام قد توطد في نفوسهم، بعد، بدليل أنهم دأبوا على ممارسة خرافاتهم التي تُعزى إلى المذهب «الشاماني» ذي المعتقدات البدائية في آسيا الوسطى. وغالباً ما كان الدراويش يقصدون المناطق المخضعة، حديثاً، ليدعوا المشركين إلى الإسلام، وليثبتوا الإيمان في قلوب المسلمين. وكان هؤلاء الدراويش ينتمون إلى دوائر مذهبية وصوفية، الأمر الذي حدا بهم للدعوة إلى الإسلام في مناطق نائية عن الأراضي ذات المركزية الإسلامية، حيث كان بمقدورهم أن ينشروا إيمانهم المميز بحرية. ووفقاً لهذه الظروف التي جرى تحليلها من قبل علماء ذوي مكانة مرموقة، لم يستقم الإيمان بالإسلام في الأناضول، وحتى بين عائلة السلطان نفسه، على أسسه التقليدية طوال قرون عدة[1]. ويبرز مثال السلطان غياث الدين كيخسرو الأول أمراً ذا مغزى هام في هذا الإطار، فخلال الصراع الذي نشب بين أفراد العائلة الحاكمة بعد موت والده سنة 1192 للميلاد، أُجبر غياث الدين على اللجوء إلى الامبراطور البيزنطي في القسطنطينية حيث تبناه هذا الأخير وأجرى له مراسم العمادة. وقد يميل البعض إلى الاعتقاد بأن تحوله إلى المسيحية لم يكن صعباً بسبب أمه التي كانت مسيحية المذهب. ومع ذلك، فقد عاد إلى بلاده بعد سنوات قليلة وارتقى العرش خلفاً لأخيه

(1) F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans of Konia, v. I-II, Athens 1912-1913; Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism, p. 351-402; Cl. Cahen, La Turquie pré-Ottomane, Istanbul-Paris 1988, p. 162-175; ef. also, M. F. Köprülü, Les origines de l'empire ottoman, Paris 1935, p. 113-123; F. Babinger, Der Islam in Kleinasein, Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, Munich 1962, v. I, p. 52-75; A. Y. Ocak, Babailer isyani, Istanbul 1980, p. 35-56; Irène Mélikoff, L'Islam hétérodoxe en Anatolie, **Turcica,** 14 (1982) 142-154; ed., Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien, **Turcica** 20 (1988) 7-18.

الذي وافته المنية[1]. وعلى الرغم من أن الارتداد عن الاسلام يُعاقب بالموت[2]، فقد لقي ترحيباً من رفاقه القدامى ورعاياه المسلمين. وبعد سنوات قليلة، لجأ سلطان سلجوقي آخر إلى البلاط البيزنطي ثم أعلن، بعد ذلك، اعتناقه المسيحية[3]. ولنا عودة إلى قضية التنصير في السطور المقبلة.

وقد جرت العادة في العالم الإسلامي أن يُصار إلى الاعتراف بالحاكم عندما يُحتفل به في خُطبة الجمعة، وأيضاً عندما تُضرب النقود باسمه. ومع ذلك، فقد حدث أن صكّ الأمراء الأتراك في الأناضول في القرن الثاني عشر للميلاد، ضروباً من النقود ذات نقوش يونانية وأشكال مقتبسةٍ من المسيحية كالقديس جورج[4] على سبيل المثال. ويُعزى السبب في ذلك، إلى أنّ الشخصية الثقافية والدينية للأقلية الإسلامية الحاكمة لم تكن قد تحددت معالمها، بعد، على نحو واضح، وبالتالي لم يكن سهلاً على هذه النخبة استيعاب السكان ذوي الجذور المحلية القديمة.

وقد أصبح هذا الوضع أكثر تعقيداً في أواخر القرن الثالث عشر للميلاد، عندما راحت الدولة السلجوقية تنهار، تدريجياً، تحت الضربات المغولية مخلِّفةً أجواء من التغيير السياسي والفوضى والاضطراب الاجتماعي. وقتئذ، كان قسم من المغول لا يزال متمسكاً بمعتقداته الوثنية، إضافة إلى أن مختلف الدول التي أقامها هؤلاء انطوت على تعدد في الولاء الديني. وبعد غزوهم

(1) Georgii Acropolitae Opera, ed. A. Heisenberg, Leipzig 1903, v. I, p. 14.

(2) Seyd Barakat Ahmad, Conversion from Islam, in Essays in Honor of Bernard Lewis, The Islamic World, From Classical to Modern Times, C. E. Bosworth-C. Issawi-R. Savory-A. L. Udovitch, edrs., Princeton 1989, p. 3-25.

(3) P.Wittek, Yaziji-oghlu Ali on the Christian Turks of Dobruja, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies,** 14 (1952) 639-668.

(4) I. and C. Artuk, Istanbul Arkeoloji müzeleri teshirdeki islami sikkeler katalogu, Istanbul 1970, v. I, p. 352, 389; I Artuk, Ala ed-din Keykubad' in meliklik devri sikkeleri, Belleten, 44 (1980) 265-270; N. Oikonomidès, Les Danishmendites entre Byzance, Bagdad et le Sultanat d'Iconium, **Revue Numismatique,** 25 (1983) 189-207.

آسيا الصغرى سنة 1243 للميلاد، أرسى المغول علاقات تحالف مع الدول المسيحية المجاورة للدولة السلجوقية[1].

ومن ناحية أخرى، تسبب الزحف المغولي في هجرة تركية جديدة في اتجاه الأناضول ودول تركية عدة صغيرة ظهرت على المناطق الحدودية بين الدولة السلجوقية القديمة والأراضي المسيحية. وقد كان الاضطراب في الدول المنشأة حديثاً، يثير مشاكل كثيرة في وجه جيرانها المسيحيين وأسيادهم من الأمراء المغول على حدٍّ سواء، الذين شنوا حملات عدة لإخضاعها. ومقابل المغول الذين أظهروا حياداً دينياً وتحالفوا مع المسيحيين، كان الأمراء الأتراك مسلمين، تبنوا، بحماس، مبدأ الجهاد ضد المشركين. وهكذا كان بمقدورهم أن يتوسعوا بالاستيلاء على أراضٍ مسيحية، ومع ذلك يتحلّون بمظهر التقوى في نظر معاصريهم[2]. في تلك الأثناء، كانت الأراضي العائدة إلى الدول المسيحية في آسيا الصغرى، آخذةً في التقلّص، تدريجياً. وعلى نحو أكثر تحديداً، كان البيزنطيون قد فقدوا كل مقاطعاتهم في الأناضول بما فيها المناطق الساحلية.

ورغم الروح القتالية التي اعتنقها الأمراء الأتراك، بقي الوضع مرتبكاً في الأناضول خلال النصف الثاني من القرن الثالث عشر وبدايات القرن الرابع عشر الميلاديين. وتشير الصورة التي سادت، وقتئد، وفقاً لمختلف المصادر، إلى أن الصراع الذي نشب بين الأتراك والمسيحيين أدى إلى فقدان هؤلاء الأخيرين جلّ أراضيهم. وقد استرعت هذه الصورة انتباه المؤرخين بالقدر الذي يدل على ظاهرة صعود القوة التركية على حساب سقوط الامبراطورية البيزنطية. وقد أعقب هذه الغزوات انتشار الإسلام بين الناس الذين تم إخضاعهم. وفي كل الأحوال، وبغض النظر عن هذين التصورين وهما: الجهاد والأسلمة، فإنّه لا يزال بمقدورنا تبين صور هامشية من شأنها أن تلقي

(1) Cahen, La Turquie pré-Ottomane, p. 227-295.

(2) P. Wittek, The Rise of the Ottoman Empire, London 1938, p. 33-46.

أضواء على توجهاتٍ متمايزة.

في هذا الإطار يرسم لنا المؤرخ البيزنطي، جيورجيوس باخيميريس، صورة مغايرة في ما يتعلق بمسألة الجهاد، في روايته حول محاولة بيزنطية لطرد الأتراك من المناطق الساحلية للأناضول بإرسالهم جيشاً بإمرة القائد الكسيوس فيلانثرونبوس سنة 1293 للميلاد[1]. ويُذكر أن هذا الأخير أبلى بلاء حسناً في البدء باللجوء إلى السلام والدبلوماسية في آن معاً؛ فأرسل إلى الأتراك الهدايا واستطاع، بذلك، أن يكسب عدداً منهم إلى جانبه، خصوصاً أن الأتراك كانوا ـ في أغلب الظن ـ ينضمّون إلى البيزنطيين كلما سعى القائد المذكور إلى مناشدة المرتزقة بينهم[2]. غير أن المؤرخ باخيميريس يظهر، في روايته، أن القائد فيلانثرونبوس لم يكن منصرفاً، فقط، إلى تجنيد المرتزقة؛ فقد انضم إليه الأتراك لإعجابهم به وشعورهم بسعادة العيش في ظل حكمه نظراً إلى رغبتهم في الاستقرار مع عائلاتهم في المناطق الخاضعة له[3]. ويغفل المؤرخ البيزنطي إقدام المغول على شنّ سلسلة من الحملات المدمرة ضد الأتراك في السنوات السابقة[4]، الأمر الذي قد يفسر لنا الموقف الاسترضائي الذي اتخذه هذا المؤرخ من القائد فيلانثرونبوس. وعلى صعيد آخر، يبدو أن هذا الأخير كان يرسم في ذهنه صورة مسبقة عن الأتراك كقوة لا تتردد في التعامل مع العدو، على المستوى السياسي. ومفاد ذلك أن فيلانثرونبوس الذي كان متزوجاً، في الأساس، من امرأة في القسطنطينية، حاول الزواج من أرملة أمير تركي كان يناصبه العداء[5] ولم يفلح في مراده.

(1) Georgii Pachymeris. De Michaele et Andronico Palaeologis, ed. Im. Bekkeurs, Bonn 1835, v. II, 210-211; cf. Angeliki Laiou, Some Observations on Alxios Philanthropenos and Maximos Planoudes, **Byzantine and Modern Greek Studies,** 4 (1978) 91.

(2) E. A. Zachariadou, Notes sur la population de l'Asie Mineure turque au XIVe siècle, **Byzantinische Forschungen,** 12 (1987) 225-226.

(3) Pachymeris, v. II, p. 212.

(4) Barbara Flemming, Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter, Wiesbaden 1964, p. 58-66.

(5) Pachymeris, v. II, p. 211; Laiou, some Observations, p. 94, 96.

وقد لا تكون هذه الحادثة جديرة بالذكر، في حد ذاتها، لو لم يسع الأتراك، في مرحلة متأخرة، إلى حمله على الثورة ضد الامبراطور. وقد آلت مهمة فيلانثرونبوس في آسيا الصغرى إلى إشعاله ثورةً لقي فيها تأييداً من الكنهوت والرهبان والجيش والسكان المحليين الذين كانوا يتذمرون من الضرائب الفادحة، إضافة إلى دعم من الأتراك أنفسهم الذين كانوا يتوقون إلى حاكم يرغب في استقبالهم وتوفير الحماية لهم. وسرعان ما سُحقت هذه الثورة وسُملت عينا قائدها، وأصيب الأتراك بخيبة أمل مريرة كان من جرائها أن ارتحلوا عائدين إلى المناطق التي قدموا منها[1]. وعلى الرغم من الغموض الذي لفّ أهداف الثورة، فقد بدا أنها كانت ترمي إلى إقامة دولة بيزنطية تركية في الأناضول بموافقة عدد من الأشخاص، على أقل تقدير، ممّن تربطهم صلات بالكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، كان أحدهم يتكنى باسم تركي هو تارخاس[2]. وتظهر هذه الرواية التاريخية التي أوردها باخيميريس أن العلاقات بين البيزنطيين والأتراك في تلك الفترة لم تكن مقصورةً على الجهاد.

لم يكن بمقدور الدول التركية أن تكون بمنأى عن التنازع في ما بينها نظراً إلى تعددها؛ وفي الوقت نفسه فقد آلت الإمارات التي أُنشئت، حديثاً وقتئذ، إلى مصائر مختلفة. بعضها توسع وازدهر، وبعضها لم يكن قادراً إلاّ على الاحتفاظ بممتلكاته، بينما اندثر بعضها الأخير. وعلى الرغم من اعتقادهم، جميعاً، بالإسلام، كان الأمراء الأتراك يتجاهلون أحياناً، المبادىء القرآنية ويتقاتلون في ما بينهم، خصوصاً عندما كانوا يعجزون عن شنّ الحرب ضد جيرانهم المشركين[3]. ولم يكن تبادل المواقع أمراً غير مألوف، والدليل على ذلك مثال الأمير عليّ الذي يتحدّر من أسرة مملوكية قديمة ويتخذ من منطقة بافلاغونيا إلى الشرق من نهر سانغاريوس مستقراً له، حيث اعتاد أن يتحرش

---

(1) Pachymeris, v. II, p. 214-215, 219, 228, 232.

(2) Pachymeris, v. II, p. 214; G. Moravcsik, Byzantinot-turcica, v. II, p. 299-300.

(3) E. A. Zachariadou, Trade and Crusade, Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415), Venice 1983, p. 24-29, 42.

بالمناطق البيزنطية. ووفقاً لرواية المؤرخ باخيميريس، يُعزى إلى الأمير عليّ تحريضه على إثارة معركة بافوس التي أدت إلى هزيمة البيزنطيين للمرة الأولى على أيدي العثمانيين سنة 1302 للميلاد. وبغض النظر عن نشاطاته الحربية ضد البيزنطيين، فقد اقترح على هؤلاء الأخيرين ـ بعدما أدرك أن المغول باتوا يتهددون موقعه سنة 1304 للميلاد ـ الانضمام إلى خدمة الامبراطور البيزنطي للدفاع عن الأراضي الواقعة قرب نهر سانغاريوس في مواجهة أتراك آخرين(1).

ويوفر لنا مثال الأمير عليّ فرصة لتفهم رواية أوردها، على نحو غامض، مؤلف مجهول وصاحب كتاب بعنوان «أُمرباشادستان». وتشير الرواية إلى أن قائداً عسكرياً تركياً يدعى ساسا، أقام إمارة له بالسيطرة على منطقتي «برين» و«إفسس» سنة 1304 للميلاد، ثم عمد، بعد سنتين من ذلك، على خيانة القضية الإسلامية بأن تحالف مع المسيحيين. وحدث، بعد ذلك، أن قام أحد شيوخ القبائل ويدعى محمّد بتزعم المناطق التي كانت خاضعة للقائد السابق ساسا، آخذاً على نفسه مهمة القتال ضد المشركين(2).

وفي ما يتعلق بالتصور الثاني، وهو التحول إلى الإسلام، ينبغي القول أن التقاليد الدينية التي درج عليها الناس في الأناضول لم تكن أقل تعقيداً من الوضع السياسي المرتبك، وقتئذ. ففي حوالي سنة 1300 للميلاد، كان الإسلام قد أخذ يتجذر عميقاً في آسيا الصغرى التركية سيّما أن قرنين كانا قد مضيا على معركة «منزيكرت»، من دون أن يتجلى هذا تقليداً يُمارس في الحياة اليومية. وعندما زار

(1) Pachymeris, v. II, p. 332-333; Angeliki E. Laiou, Constantinople and the Latins: The Foreign Policy of Andronikos II, 1282-1328, Cambridge Mass. 1972, p. 176;

حول خلفية علي، أنظر:

E. A. Zachariadou, Pachymeris on the «Amourioi» of Kastamona, Byzantine and Modern Greek Studies, 3 (1977) p. 57-70.

(2) Irène Mélikoff-Sayar, Le Destan d'Umur Pacha, Paris 1954, p. 48: «hem hasedden fitne Sasa eyledi/mu 'miniken 'avn-i tersa eyledi».

الرحالة المغربي، ابن بطوطة، آسيا الصغرى في ثلاثينات القرن الرابع عشر للميلاد، أُعجب بالمؤسسات الدينية المنتشرة في سائر المدن وبالمرويات المتداولة حول مآثر الأمراء ضد المسيحيين. غير أنه ما لبث أن صُدم في بلاط أمير «أيدين» من جراء الإجلال الذي كان يحظى به طبيب الأمير اليهودي الذي كان يجلس على مقعد إلى جانب هذا الأخير، بينما «يجلس دونه حفظة القرآن»[1].

وعلى الرغم من هذه المظاهر المستهجنة، كان الإسلام دين الفريق الحاكم، الأمر الذي جعله يكتسب أرضية واسعة إلى الحدّ الذي بوشر معه بتحويل الرعايا المسيحيين إلى الإسلام[2]. وإلى جانب التركيز على عملية الأسلمة التي اتخذت طابعاً تاريخياً وجوهرياً، على حد سواء، تنبغي الإشارة إلى حقائق كانت تتفاعل على هامش الصورة الكلية، تتمثل في أن التنصر كان لا يزال يشق طريقه بين الأتراك خلال النصف الأول من القرن الرابع عشر للميلاد[3]. ولا يسعنا أن ننظر إلى قضيتي السلطانين السلجوقيين، الآنف ذكرهما، بمعزل عن هذا الإطار الذي ساد المشهد الكلي وقتئذ. ولعلّ أكثر المعلومات موضوعية حول التنصر يمكن اقتباسها من عمل يُعزى إلى مؤلف يُعرف باسم بروكاردوس المخول Pseudo Brocardus الذي أهدى كتابه هذا إلى ملك فرنسا، فيليب

(1) The Travels on Ibn Battuta, translated by Sir Hamilton Gibb, The Hakluyt Society, Cambridge 1962, v. II, p. 443.

(2) حول عملية الدعوة إلى الإسلام، أنظر:
Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism, passim; also, N. A. Oikonomidès, Le brebis égarée et retrouvée: L'apostat et son retour, in Religiöse Devianz, ed. D. Simon, Ius Commune, Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 48, Frankfurt a. M. 1990, p. 143-157.

(3) Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism, p. 441-443; id., Byzantine and Turkish Societies and their Sources of Manpower, in V. J. Parry-M. E. Yapp, eds, War, Technology and Society in the Middle East, London 1975, p. 130-134; C. M. Brand, The Turkish Element in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries, **Dumbarton Oaks Papers** 43 (1989) 1-25.

السادس، سنة 1332 للميلاد. ولا تزال الهوية المحددة لهذا المؤلف الذي كان معادياً للكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، مجهولة[1]. ولدى مقاربتنا هذا الكتاب يظهر، بوضوح، أن صاحبه كان ملماً بالظروف الاجتماعية والسياسية التي تعاقبت على المشرق في تلك الفترة.

وقد اعتاد بسودو بروكاردوس، وهو يقدم النصح إلى ملك فرنسا حول أولئك الذين يثيرون الشك من حولهم أثناء القيام بمهمة تنصير غير المسيحيين، أن يرسم صورة ذات دلالة عن الناس الذين كانوا يستوطنون المناطق البيزنطية القديمة. وبناءً عليه، فقد أُوصي الملك ألاّ يمحض ثقته لفئات ست من الناس: الأرمن، الغاسمولي، السوريين، المورتاتوي، المسيحيين الجدد، والحشاشين[2]. واعتبر بروكاردوس أن الأرمن والسوريين فئات عرقية؛ فالأولون، وفقاً لهذا التصنيف، كانوا واستمروا أسوأ أنواع الهراطقة على الرغم من اعتناقهم المذهب الكاثوليكي، والآخرون ينطوون على الخبث بسبب امتلائهم حقداً وانتقاماً بعد فقدانهم مدينتهم. أما الغاسمولي والمورتاتوي فهم في نظر بروكاردوس لا يتعدون كونهم نتاجاً نموذجياً لعامل الزمن بسبب تحدرهم من تزاوج مختلط. إضافة إلى ذلك، ينسب هذا الكاتب إلى الأرمن - وهم أحفاد مصاهرة بين اليونان واللاتين - الشر والجشع والنفاق والإدمان على الكحول. وينسب إلى السوريين - وهم أحفاد التزاوج بين الأتراك واليونانيين - أنهم ورثوا الشرّ من هاتين الأمتين اللتين تمثلان اتحاداً بين الأبالسة والشياطين. واعتبر أن الحشاشين قوم متعطشون إلى الدماء وينتسبون إلى أحد المذاهب الإسلامية ويقطنون في شمالي فارس وسوريا[3].

(1) J. Richard, La Papauté et les missions d'Orient au moyen âge, XIIIe-XVe Siècle, Rome 1977, p. 170.

(2) Pseudo-Brocardus, Recueil des Historiens des Croisades, Documents Armeniens, Paris 1906, v. II, p. 486-497.

(3) B. Lewis, The Assassins, London 1967.

وتستدعي فئة المعمَّدين حديثاً[1] مناقشة مستفيضة نظراً إلى الصلة الوثيقة التي تربط بين هؤلاء وموضوع الدراسة. ويورد بروكاردوس أن هذه الفئة كانت في الأساس، تركية أو عربية تحولت إلى المسيحية من دون أن تتخلى عن نزعاتها الشريرة. ويضيف، أن التنصّر جاء، في مرحلة محددة، خدمةً لمصالحهم. وقد ارتد عدد منهم إلى دينهم القديم وقوبل تصرفهم هذا باستحسان أقرانهم وحفاوتهم. وبما أنّ المؤلف يورد هذه الفئة التي كان أصحابها قد تلقوا مراسم المعمودية مؤخراً، في تلك الفترة، مع الأرمن والسوريين، يصبح بمقدورنا الاستنتاج أنها كانت تشكّل كثرة عددية. وهكذا، يدلنا هذا الواقع على أن التنصر، وإن لم يكن عميق الأثر في نفوس معتنقيه، كان لا يزال متداولاً رغم انحسار المسيحية في آسيا الصغرى.

ويُذكر، في هذا السياق، أن الأتراك المتنصّرين لم يتحدرون، بالضرورة، من الأناضول، وقد يكونون هم أنفسهم الأتراك الذين نشأوا في المناطق الواقعة إلى الشرق من آسيا الصغرى. غير أنهم كانوا في أغلب الظن، أولئك الذين عاشوا، فترة طويلة، على الشواطىء الشمالية للبحر الأسود وفي القِرم (Crimea)، حيث استوطن الأتراك «الأوغوز» (Oguz) في الدولة المغولية التي تميزت، طوال حقبة ممتدة، برعاياها ذوي الولاءات الدينية المتعددة[2]. وقد تنصر بعض هؤلاء في منتصف القرن الثالث عشر للميلاد، وأصبح «ذئاب الأمس خراف المسيح»[3]، وقطع عدد منهم البحر الأسود لينضموا إلى الأتراك في الأناضول. ويشير المؤرخ باخيميرس في إحدى رواياته إلى قصة خوجه بهشي (Kodja Bahshi) الذي كان ينزل في بلاط الأمير المغولي، نوغا، في القرم.

(1) ورد ذكر للمعتنقين الجدد إضافة إلى فئات دينية غريبة في:
Anna-Dorothee v. den. Brinken, Die «Nationes Christianorum Orientalium» im Verständnis der Lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts, Köln-Vienna 1973, p. 355-361.

(2) Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism, p. 218.

(3) Akropolitae, Opera, ed. Heisenberg, II, p. 24. S. G. Mercati, Collectanea Byzantina, Bari 1970, p. 84-85.

وبعد موت الأخير انتقل خوجه إلى الأناضول ثم انضم إلى خدمة الامبراطور بعد أن عُمّد. ولكن، وفقاً لآراء بروكاردوس، لم يكن خوجه مؤمناً واتهم بالخيانة[1].

وتجدر الإشارة إلى التدفّق التركيّ من المناطق الشماليّة للبحر الأسود إلى الأناضول، نظراً إلى أن أهمية هذا الحدث كانت متداولةً على نطاق واسع، ناهيك عن أنّ الذكريات التي حفل بها تغلغلت عميقاً في التقاليد الشعبيّة. وغالباً ما يورد المؤرّخ العثماني يازجي أوغلو علي (الذي كتب حوالي العام 1430) روايات شعبية حيّة تُعزى إلى الأتراك الدوبروجا (Dobrudja) الذين عادوا إلى الأناضول للاستقرار في منطقة طروادة (كَرَسي). ويُعتقد، على نحوٍ ما، أن هؤلاء قد تنصّروا في منطقة الروملي، ثم عادوا إلى معتقدهم القديم[2] بعد استقرارهم في منطقة إسلامية تخضع للأتراك. ويروي المؤرّخ الفارسي خواندمير واقعةً حدثت حوالي العام 1520 للميلاد تشير إلى أنّ والد مؤسس السلالة الحاكمة التركيّة قدم من المناطق الجنوبية للسهوب الروسيّة، ثم شقّ طريقه إلى الأناضول من منطقة كافا، حيث نُصبت عشرة آلاف خيمة كانت، جميعاً، تحت قيادته[3].

وبناء على ما تقدم، ينبغي القول إن التعبئة الدينية، والفوضى الاجتماعية والسياسية، والارتحالات الديموغرافية، استمرت تطبع الأناضول بخصائصها المميزة طوال عقود عدة. وعلى الرغم من هذه العوامل والتقلبات، يُذكر أن بعض الدول التركية استطاعت أن تستجمع، خلال النصف الأول من القرن الرابع عشر للميلاد، إمكانات يُعوّل عليها دفعت بعدد من الأمراء الأتراك إلى التصور أن بمقدورهم توحيد الأناضول تحت حكمهم. وفي نهاية القرن المذكور، أصبح واضحاً، إلى حد كبير، أن دوراً توحيدياً كهذا لا بد وأن يُناط بالعثمانيين. وكان هؤلاء الأخيرون قد تمكنوا من السيطرة على قلعة غاليبولي في أوروبا سنة 1354 للميلاد ليباشروا، بعد ذلك، في غزو البلقان.

---

(1) E. A. Zachariadou, Observations on Some Turcica of Pachymeres, **Revue des Etudes Byzantines,** 36 (1978) 262-264.

(2) Wittek, Yaziji-Oghlu, p. 648, 651, 654, 662-667.

(3) Cl. Huart, Les origines de l'empire ottoman, **Journal des Savants,** n.s.v. 15 (1917) p. 159-161.

إضافة إلى ذلك كان سلطان هؤلاء قد ضمّ إلى رعيته مسيحيين جداً يتراوحون بين بيزنطيين وبلغار وصرب وولاقيين وألبان. ولم تطرأ، وقتئذ، أمور مستجدة على المشكلات الدينية والاجتماعية، فاستمرت هي إياها، بشكل أو بآخر. وقبل حلول سنة 1400 للميلاد، عبّر أحد الشعراء الأتراك ويدعى: يونس أمري، عن الأحاسيس الدينية المتضاربة في النسيج الاجتماعي، وقتئذ، وكان هو نفسه ينتمي إليه بالقول: إنه يدخل تارةً إلى المسجد ويصلي ساجداً بجبهته على الأرض، ثم يدخل تارةً أخرى إلى الكنيسة ليقرأ الإنجيل، فيتملكه إحساس بالرهبنة[1].

وفي كل الأحوال، أخذت المشكلات التي بدت مستعصيةً، أساساً، على الحل تتفاقم واحدة تلو الأخرى. ففي سنة 1416 للميلاد، اندلعت ثورةٌ بتوجيهٍ من الزعامة الروحية للشيخ بدر الدين لإقامة دولة على قاعدة دين جديد مستمد من المسيحية والإسلام على حدّ سواء. ويجدر بنا، في هذا الإطار، التشديد على مساهمة رجال الدين التابعين للكنيسة الأرثوذكسية اليونانية فيها، الأمر الذي يدل على أن الأهداف كانت مشتركةً بين الجانبين الإسلامي والمسيحي. وقد هزت هذه الثورة أركان الدولة العثمانية وهددت، في الوقت نفسه، الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية. غير أنها سرعان ما قُمعت على يد السلطان[2]، وأسفرت

---

(1) A. Gölpinarli, Yunus Emre Risalat al Nushiyya ve Divan, Istanbul 1965, p. 156: Bir dem varir mescidlere/yüz sürer anda yerlere;/bir dem varir deyre girer,/incil okur, rühban olur. On Yunus Emre, see M. F. Köprülü, Türk Edebiyati Tarihi, Istanbul 1986, p. 265-269.

(2) F. Babinger, Schejch Bedr ed-din, Der Sohn des Richters von Simaw, **Der Islam,** 11 (1921) 1-106; E. Werner, Die Geburt einer Grossmacht-Die Osmanen, Berlin 1978, 3rd edition, p. 217-233; id., Häresie, Klassenkampf und religiöse Toleranz in einer islamisch-christlichen Kontaktzone. Bedr ed-din und Bürklüce Mustafa, **Zeitschrift für Geschichtswissenschaft,** 12 (1964) 255-276; id., Ketzer und Weltverbesserer; zwei Beiträge zur Geschichte Südosteuropas im 13, und 15, Jahrhunderts, Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. v. 116/5, (1974) p. 27-57; M. Balivet, Deux partisans de la fusion religieuse des chretiens et

في النتيجة عن مجزرة دموية ذهب ضحيتها الرجال والنساء والأطفال. ومع ذلك، فقد تمكنت حلقة من الدراويش تدعى: «التورلاك» من النجاة، علماً أن هذه الأخيرة تزعم أن المسيح هو الله[1].

ووفقاً لرواية المؤرخ دوكاس (Doukas) الذي كان يعيش قريباً من المناطق التي انطلق منها الثوار، حيث تابع الأحداث الجارية، وقتئذ، باهتمام بالغ، فقد لقيت ثورة بدر الدين تأييداً قوياً من الجماهير. وفي الواقع لم يكن هذا الترحيب بالثورة أمراً مستغرباً، خصوصاً أن الجماهير المؤيدة كانت هي، في الأساس، من بدا عليها الارتباك والتعثّر حيال المسائل الدينية؛ ولذلك فقد جاء سعيُها لإيجاد وسائل للتعايش السلمي أمراً مبرراً. وقد عمدت الأدبيات التركية الشعبية إلى التعبير عن هذه النزعات في وقت مبكر، يُذكر منها على سبيل المثال رواية كبشاك (Kipcak) حول كومكوم سلطان، (ألفت في القرن الرابع عشر للميلاد ثم تُرجمت إلى العثمانية في زمن متأخر[2]) التي تكشف، بوضوح أنها استُوحيت من مصدر مسيحي. وتتضمن هذه الرواية نبوءةً تركية تنص على قيام المسيحيين بإنزال هزيمة بالأتراك[3] بعد اثنتي عشرة سنة من سيطرة هؤلاء

= des musulmans au XV^e siècle: le turc Bedreddin de Samavna et le grec Georges de Trebizonde, **Byzantina,** 10 (1980) 361-396.

(1) Theodorus Spandugino, in C.N. Sathas, Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge, v. IX. Paris 1980, p. 247-248. W. M. Ramsay, The Intermixture of Races in Asia Minor. Some of its Causes and Effects, **Proceedings of the British Academy,** v. VII (1916) p. 120,

حيث يُشار إلى أن سكان بعض القرى في وادي هرمس القريب من مقر ثورة بدر الدين لم يكونوا عثمانيين، على نحو مألوف. وكان لجميع الرجال أسماء إسلامية، وأسماء مسيحية لجميع النساء. أما الزواج بين هؤلاء الفلاحين، فلم يكن ممكناً إبطاله.

(2) F. A. Tansel, Cümcüme Sultan, Ottoman Translation of the Foureenth Century Kipchak Story, **Archivum Ottomanicum,** 2 (1970) 252-262. I am grateful to Prof. H. Inalcik, who kindly gave me his opinion on this text.

(3) J. Deny, Les pseudo-Prophèties concernant les Turcs au XVIe Siècle, **Revue des Etudes** =

الأخيرين على «التفاحة الحمراء». ولا غرو أن هذا المضمون يفترض محاكاة لنموذج مسيحي، في الأصل.

ولعل أحد الحلول الممكنة لتسوية الأزمة برمتها يكمن في الزواج المختلط. فالمناطق التركية التي أُخضعت عسكرياً، في ذلك الجزء من العالم الفاصل بين الأراضي الإسلامية والمسيحية، كانت تشتمل على نسبة عالية من الذكور. وغالباً ما كانت هذه المناطق تجذب المقاتلين من كل أنحاء البلدان الإسلامية، وهم مشحونون بدوافع مختلفة لمقاتلة المشركين. وفي الوقت نفسه، لم يجد هؤلاء بديلاً عن اختيار نسائهم من بين صفوف أعدائهم، وفي العادة من بين الأسرى[1]. ويُشار، على هذا الصعيد، إلى حالات عدة عمد فيها الأتراك إلى اختيار أزواج لبناتهم من بين الأسرى شريطة أن يشهر هؤلاء إسلامهم[2]. وهكذا يتضح لنا أن التزاوج المختلط كان شائعاً بإجماع المصادر التاريخية، الأمر الذي أدى إلى اضطراب ديني داخل العائلة الواحدة، وعلى مستوى البنية الاجتماعية بأسرها.

إضافة إلى ذلك، كان ثمة عوامل أخرى، ذُكر بعضها آنفاً كمثل: المؤثرات العائدة إلى المجتمع البيزنطي نفسه، وقد بدت متجذرة في تقاليد ثقافية عريقة ومنتشرة، على نطاق واسع بين أناس طغت عليهم بقوة المناحي البدوية؛ الدعوة إلى اعتناق الإسلام بين البدو، وأيضاً بين المسيحيين الذين كانوا يميلون إلى جانب الفاتحين، بغض النظر عن سطحية هذه الدعوة وإثارتها للشكوك؛ الطبيعة البنيوية للدول التركية التي تعود جذورها إلى السكان الذين استوطنوا المناطق الحدودية، وقد انطوت على مزيج عجيب من الجنسيات

= **Islamiques,** 10 (1936) 201-220. On kizil elma, see Encyclopaedia of Islam², s. v. by P. N. Boratav.

(1) Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism, p. 439-440; Cahen, Turquie pré-Ottomane, p. 106-109; O. Turan, Les souverains seldjoukides et leurs sujets non-Musulmans, **Studia Islamica** 1 (1953) 79-82.

(2) Brocardus, p. 512.

والأديان واللغات والثقافات[1]. كانوا كثرةً أولئك الذين تنازعتهم الحاجة إلى ملء فراغهم الروحي، أو تبديد هواجسهم العميقة، أو الاستجابة لمن يدعوهم إلى معتقد جديد. ولم يكن مستغرباً، والحال هذه، أن تستخدم الندوات الدينية وسيلةً لاستمالة هؤلاء. ومع ذلك، لم يكن لدى العثمانيين ـ وهم أسياد الرعية ـ ما يجعلهم يخشون من تبادل للآراء الدينية بين العامة بسبب قدرتهم على حسم الأمور لمصلحتهم دائماً. وعلى نحو مماثل، لم يشذّ بالاماس ومانويل الثاني عن هذه القاعدة، فقد كانا يحتفظان لنفسيهما بالحقوق ذاتها ـ التي كانت للعثمانيين ـ كما يظهر في مناقشتيهما المدونتين. هذا، على الأقلّ، ما كان يسعى كل منهما إلى تحقيقه في نهاية المطاف وإن بدا مشكوكاً به أثناء المداولات الشفهية في حلقة النقاش. وقد قيل لبالاماس أثناء وقوعه في الأسر، إن احتجازه سبب كاف للدلالة على بطلان دينه؛ إذ درج الأتراك، بشكل عام، على التبجّح بأن عزوا انتصاراتهم على البيزنطيين إلى حظوة إلهية[2]. وعلى صعيد آخر، إمكاننا الاعتقاد أن المسلمين أنفسهم، أحجموا عن دفع المناقشات الدينية إلى حدودها القصوى لرغبتهم في تجنب ظهور الشخصيات الاستشهادية. وتكشف تراجم القديسين أنه كلما حُكم على مسيحيّ بالموت لأسباب دينية، كان المسلمون يبذلون كل جهد ممكن، حتى اللحظة الأخيرة، لإقناعه بلفظ الشهادتين إنقاذاً لحياته. وعندما كانت تؤول جهودهم إلى الفشل ويُنفذ حكم الإعدام، كانوا يتخذون كل الإجراءات اللازمة لطمس معالم الجثة حتى ينتفي كل أثر لها من شأنه أن يستدعي إلى الذاكرة هذه الحادثة المشؤومة بين الرعية والحاكم[3].

(1) Wittek, The Rise, p. 16-25.

(2) Both, Philippidis-Braat, La captivité, p. 141-143, and Sahas, Captivity and Dialogue, p. 414.

وقارن: I. Sevcenko Alexios Makrembolites and his «Dialogue between the Rich and the poor», **Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta,** 6, (1960) 196-197.

(3) Patrinellis, Supra note 5, p. 70-71; Theodore Metochites, Oratio de S. Michaele Martyre, in, H. Delehaye-P. Peters, Acta Sanctorum Novembris IV, Brussels 1925.

بغزو القسطنطينية، اعتُبر العثمانيون ورثة البيزنطيين، فأخذوا يمارسون السلطة من موقع القوة بحيث لم يعودوا يعبّرون عن الحاجة إلى نشر الإسلام. ووفقاً للمؤرخين اليونانيين، دأب السلطان على مناقشة بطريرك القسطنطينية حول مسائل دينية[1]، علماً أن مناسبات كهذه لم تكن تجري بوتيرة مستمرة. ولعلّ ثورة بدر الدين، في هذا المشهد البانورامي كانت نقطة تحول جوهرية. وإذا ما أخذنا في الاعتبار شهادة سباندوغينو، فإنه لم يكن يُسمح لليهود والمسيحيين بالتعبير عن آرائهم الدينية، علناً، بدءًا من النصف الأول للقرن السادس عشر الميلادي[2].



(1) Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum, ed. S. Lambros, London 1902, p. 19, 35-36. Cf. A. Argyriou-G. Lagerrigue, Georges Amiroutzès et son «Dialogue sur la foi au Christ tenu avec le sultan des Turcs», **Byzantinische Forschungen,** 11 (1987) 49-59.

(2) Spandugino, p. 241; K. Binswanger, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts mit einer Neudefinition des Begriffes «Dhimma», Mûnchen 1977, p. 284-286.

الحقيقة بنت زمانها: مقارنة الأديان عند ابن كمّونة

فريدريش نيفونر

عاش سعد بن منصور ابن كمونة في بغداد بين العام 1215 والعام 1285. وفي بغداد وضع كتابه «تنقيح أبحاث الملل الثلاث»[1] عام 1280. يهمنا أن نركز هنا على الزمان والمكان لما لذلك من أهمية تساعدنا على فهم المؤلف ومؤلَّفه.

كان ابن كمونة أحد الذين ظلوا على قيد الحياة بعد العاشر من شباط عام 1285[2]. في ذلك اليوم دخل هولاكو، حفيد جنكيزخان والإيلخان المغولي مدينة

(*) ترجمة الدكتور جورج كتوره عن:

Friedrich Niewöhner: Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit. Ibn Kammuna's historisch - Religionsvergleich; in: Religionsgespräche im Mittelalter. Herausgegeben von Bernard Lewis und Friedrich Niewöhner; Wiesbaden 1992. pp. 357-370.

(1) سعد بن منصور ابن كمونة: تنقيح الأبحاث عن الملل الثلاث. النص العربي نشر بعناية موشي برلمان الذي قام بترجمته إلى الإنكليزية ودراسته والتعليق عليه. في الهوامش سنجد إشارة مزدوجة إلى النص الإنكليزي وإلى النص العربي بين مزدوجين. راجع:

Moshe Perlmann: Ibn Kammuna's Examination of the Three Faiths. A Thirteenth Century Essay in the Comparative Study of Religion... Berkely, Los Angelos, London 1967, and 1971.

Rudi Paret. In: Der Islam, Bd. 46, 1970, pp. 102-104.

Kurt Rudolph. In: Orientalische Literaturzeitung 67 Jg. 1972. Nr. 9/10 Sp 462-465.

E. L. Dietrich. In: Oriens 21-22. 1968-1969, p. 440f.

(2) حول الموقف في بغداد راجع:

F. Niewöhner: Veritas Sive Varietas, Heidelberg 1988. (Bib. der Anfklärung Bd V), p. 222-223. مع الإشارة إلى مراجع أخرى.

بغداد. وقد لاقاه الخليفة العباسي المستعصم حتى أبواب المدينة، وكان اللقاء حميماً فيما يُزعم. وحين غادر هولاكو المدينة في العشرين من شباط أمكن استخلاص المحصلة التالية: 800,000 (ثمان مئة ألف) نسمة كانوا ضحايا دخول جيشه المدينة. والخليفة نفسه قتل في الخامس عشر من شباط، وقد قيل إنه تم لفه بسجادة حتى مات اختناقاً ـ أجل، ربما لا يجوز إهراق دم الملوك.

وجرت محاولات لتخليص النصارى واليهود من هذه المجزرة؛ فزوجة هولاكو، دُقُز، كانت نصرانية وعلى المذهب النسطوري. وهولاكو نفسه كان من أتباع المذهب الشاماني وقد دخل لاحقاً إحدى الفرق القريبة من البوذية الهندية. أما بغداد فقد عرفت حالةً حرجة، فكل شيء كان يشهد حالة فوضى: وأهم من ذلك كله أن الخليفة قد قتل، أما المدينة فقد وقعت تحت سيطرة الوثنيين المغول، ولم يعد الإسلام «عقيدة الدولة». ولم يكن هولاكو هو الوحيد الذي اعتنق البوذية. إذ اعتنقها أيضاً أخوه قوبيلاي الذي يكبره بسنتين والذي كان إيلخاناً أكبر من عام 1260 وحتى وفاته عام 1294. وعن قوبيلاي رويت أشياء كثيرة غريبة:

عام 1286 قام نايان ـ أحد أحفاد الأخ الأصغر هولاكو ـ بالتمرد ضده. قاد قوبيلاي المعركة ضده وانتصر وأخذه أسيراً ثم لفه بسجادة وراح يقلبها على هذا الجنب وذاك الجنب حتى توفي نايان داخلها. ولم يكن هذا بالطبع أمراً غير عادي، فماركو بولو الذي جال آنذاك في أرجاء العالم وكتب تجاربه عام 1295 أورد عن قوبيلاي خان مزيداً من الروايات:

حين كان الإيلخان الأكبر يحرز انتصاراً كبيراً كان يعود إلى عاصمته كمبالو محاطاً بكل مظاهر الأبهة. حدث ذلك في شهر تشرين الثاني، لكنه أقام هناك أيضاً خلال شهري شباط وآذار وفي هذا الشهر حل عيد الفصح. وحين علم أن هذا العيد هو من أهم الأعياد عند المسيحيين، أمر جميع المسيحيين بالمثول أمامه ومعهم كتبهم المقدسة بما في ذلك الأناجيل الأربعة. وبعد أن بخَّر هذا الكتاب بالبخور بشكل احتفالي قام بتقبيله بكل احترام، وفرض على الحاضرين من كبار رجال مملكته أن يفعلوا مثله.

هكذا تصرف أيضاً إبان كل الأعياد المسيحية من ميلاد وفصح وكذلك في أعياد المسلمين واليهود والوثنيين. وحين سئل عن سبب تصرفه هذا أجاب: يوجد أربعة أنبياء تقوم أجناس العالم الأربعة بعبادتهم. فالمسيحيون يعتبرون يسوع المسيح إلههم، والمسلمون يعتبرون محمداً، واليهود موسى، أما الوثنيون فيعتبرون سوغوموم بارخان أعلى آلهتهم. وأنا أحترم وأعبد الأربعة جميعاً وأرجو المساعدة ممن هو حقاً الأعلى بينهم[1].

وهكذا يعتبر قوبيلاي رجلاً شديد الحذر: فهو يعبد موسى والمسيح ومحمد وبوذا على السواء، ذلك أنه لا يعلم من هو حقاً الأعلى بينهم. هل يعتبر ذلك تعبيراً عن حكمته، بصفته الحاكم، أم يعتبر ذلك شكاً بوصفه مفكراً أو هل يعتبر ذلك تسامحاً؟

بعد قوبيلاي (بعد عام 1265) أصبح أباقا إيلخاناً على منطقة فارس، لكنه كان أشد اهتماماً بالشراب من اهتمامه بالدين، وقد توفي عام 1282 تحت تأثير الكحول. إلا أن إحدى زوجاته التسع ماريا المعروفة باسم سبوانا خاتون كانت مسيحية، وهي ابنة غير شرعية للقيصر البيزنطي ميخائيل الثامن. وكان ولي عهد أباقا قد تحوَّل بعد العام 1282 مسيحياً باعتبار والدته كانت مسيحية، إلا أنه ما لبث أن دخل الإسلام وسمى نفسه أحمد، وذلك عام 1284.

مع نهاية القرن الثالث عشر زار أحد الأسبان المسلمين مدينة بغداد. بعد عودته إلى موطنه سئل ما إذا كان قد زار مجلس العلماء في بغداد، وعلى ذلك أجاب:

لقد قمت مرتين بزيارة مجلسهم، لكنني ترددت أن أكرر الزيارة مرة ثالثة. لماذا؟ ـ تصوروا، في المجلس الأول، لم يكونوا مسلمين من كل الطوائف السنية والمخالفة وحسب، بل حضر أيضاً عبدة النار، والدهرية، واليهود والمسيحيون. وباختصار الكفار من كل جنس. وكان لكل طائفة ناطق باسمها، عليه أن يدافع عن

(1) نقلاً عن ماركو باولو. الطبعة الرابعة مع الشروحات
Von Venedik nach China. Theodor A. Kunst. Tübingen 1967, p. 134-135.

وجهة نظرها. حين يدخل أحد قادة هذه الأحزاب القاعة يقف الجميع ولا يجلس أحد قبل أن يأخذ ممثل الفريق مكانه. وحين أصبحت القاعة شبه مليئة أخذ أحد الكفرة الكلمة وقال: لقد اجتمعنا هنا لنتناقش، وأنتم جميعاً تعرفون شروط المناظرة الأولية. عليكم أيها المسلمون أن لا تحاجونا ببراهين مأخوذة من كتابكم أو بأقوال تنسب إلى نبيكم. ذلك أننا لا نؤمن بهذا النبي ولا بهذا الكتاب. على جميع الحاضرين الاستناد إلى علل تستند إلى العقل فقط.

لقد لاقت هذه العبارات قبولاً عاماً، ولكم أن تتصوروا أنه بعد سماعي لهذه الأقاويل لم أعد أجد أية رغبة في العودة إلى مثل هذا المجلس. ومع ذلك فقد نصحت بزيارة مجلس آخر، وقد فعلت: لكن الفضيحة كانت مماثلة[1].

في زمن عدم الأمان هذا، في وقت القلاقل، وقت التشاحن مع مختلف الاتجاهات الدينية كتب سعد بن منصور ابن كمونة ـ الذي أطلق عليه أحد معاصريه لقب «فيلسوف اليهود»[2] ـ كتابه عن «الملل الثلاث».

فأي وقت سيكون أفضل من الذي وصفنا مناسباً لمثل هذه الأبحاث؟ أجل قد لا يساعد هذا الوقت بالضرورة على ابراز مثل هذا البحث؟ فالفوضى بحاجة إلى نظام، والمسائل الدينية التي ترك أمرها الحكام معلقاً بحاجة لمساعدة في التوجيه ـ ربما أوجبت أيضاً ظهور هذا المؤلف.

لقد وضع ابن كمونة بحثه في الوقت الذي كان فيه الإسلام ـ تماماً كالمسيحية واليهودية ـ ديانةً تتقبلها السلطة المغولية ـ البوذية. هذه المساواة في نظر السلطة بين الأديان الثلاثة هي ما أتاح لابن كمونة القيام بهذه المقارنة التاريخية.

---

(1) نقلاً عن:

Alfred Von Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Darmstadt 1961, p. 241-242.

(2) راجع: عن الجدل بين المسلمين واليهود والنصارى:

Moritz Steinschneider: Polemische und apologetische Literatur in arabischer Spache. Leipzig, 1877, p. 47. No 30.

لقد كان ابن كمونة على اطّلاع جيد على الآداب اليهودية، كما كان مطلعاً على ابن سينا وفخر الدين الرازي ومحمد الغزالي كاطّلاعه على أعمال يهودا هاليفي وموسى بن ميمون. وبالطبع عرف ابن كمونة مؤلفات السموأل المغربي. ومن الآداب المسيحية تعرف على الأناجيل الأربعة وأعمال الرسل، ومقررات مجمع نيقية، ومؤلفات يحيى بن عدي.

لا أريد هنا التوسع ملياً في مصادر ابن كمونة، بل سأبحث فقط في النقطة التي جعلها الكاتب نقطة انطلاقه للشروع في مقارنته. كذلك لن أبحث في كونه ابناً لأسرة يهودية، فذلك ما لا يمكن استخلاصه من النص. ثم أن يبدأ البحث بالبسملة وأن ينهيه بآيةٍ من القرآن الكريم فلا يعني الكثير[1]، فابن كمونة يعرف بالطبع كيف يكتب لمسلم ـ ولا شك أن معظم سكان بغداد كانوا مسلمين.

يؤكد ابن كمونة مع بداية بحثه على موضوعية ما يقوم به: فهو كما يقول لم ينطلق من ميول شخصية كما أنه حاول الكتابة دون أن يظهر تفضيلاً لديانة على أخرى[2]. تعتبر هذه الاعترافات الموحية بالموضوعية بحد ذاتها من الوقائع المثيرة للعجب. فالبحث لا يمكن تصنيفه إذاً ضمن آداب المناظرة بل ضمن الآداب التي تعطي عرضاً تاريخياً[3]. كما أن هذا البحث ليس محاورة دينية تم تثبيتها كتابياً، بل هو يعالج المع والضد في كل ديانة على حدة. إنه حوار الديانات الثلاث كما كان يقدر لمثل هذا الحوار أن يقوم في بغداد في القرن الثالث عشر، وابن كمونة يقول إن «المناقشات الأخيرة» هي التي أوحت إليه القيام بدراسته النقدية:

---

(1) حول هذه المناقشة راجع:

David Hartwig Baneth: Ibn Kammuna. In: Monatschnift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 69 Frankfurt (1925) 295-311.

(2) ابن كمونة 11 (1). «ولم أقل في شيء من ذلك مع الهوى ولا تعرضت لترجيح ملة على أخرى، بل قررت مباحث كل ملة إلى غايتها القصوى، ورتبت المقالة على أربعة أبوابها».

(3) خلافاً لما هو مذكور هنا راجع:

Mosche Perlmann: The Medieval Polemics betweem Islam and Judaism. m. In. S. P. Goitein (ed): Religion in a religious Age. Cambridge/Mass. 1974. 103-138. 122-126.

. . . وبعد فإنه قد جرت مفاوضات اقتضت أن عملت هذه المقالة في تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، أعني ملة اليهود وملة النصارى وملة المسلمين[1].

لقد أدت المناقشات الدينية الجارية في بغداد إلى ظهور أولى الأبحاث الدينية التاريخية «النقدية».

إن المنهج الذي يستخدمه ابن كمونة فيما أخذ على عاتقه معالجته يؤكد إشارته إلى موضوعية بحثه. ففي معرض بحثه لكل من الديانات الثلاث نجد مواقف حوارية مفترضة بحيث يجري تأمينُ الجنس الأدبي من الناحية الشكلية بما يسبغه ذلك عليه من موضوعية. ومن خلال عرضه للديانة المسيحية نريد فيما يتبع وباختصار ابراز منهج ابن كمونة.

في خطوة أولى يعرض ابن كمونة العقيدة المسيحية دون تعليق: «في ذكر معتقد النصارى»[2]. أما الخطوة الثانية فتظهر من خلال ابراز عدم التوافق بين اليعاقبة والنساطرة والملكية حول مضمون العقيدة: «وقد كان بين النصارى اختلاف كثير في العقيدة». في هذا المقطع يتكلم ابن كمونة بوصفه مراقباً موضوعياً ومؤرخاً، («يُعرف ذلك من تواريخهم»)[3]. لا يعني ذلك اطلاق حكم قيمي. في خطوة ثالثة يعطي الكلمة لخصوم النصارى. مما يعني التوصل لاعطاء حكم قيمي: كل ما يقوله النصارى هو «محال» و«باطل»[4]. أما تحت عنوان «ما يقوله النصارى» فيعود ابن كمونة في خطوة رابعة ليثبت آيات من الأناجيل مظهراً عدم التوافق من خلالها. يمكن لهذه الاعتراضات خامساً أن تضعف النصارى[5]. بعد ذلك لا يبقى ثمة ما يقال: فالكلمة الأخيرة استبقاها ابن كمونة لنفسه «ما أريد قوله»[6]. أما ما يقوله في هذا

---

(1) ابن كمونة 11 (1).

(2) ابن كمونة 78 ـ 80 (51 ـ 52).

(3) ابن كمونة 82 (54).

(4) ابن كمونة 85 (86) (كل ذلك محال) و(جميع مذاهبكم باطلة).

(5) ابن كمونة 87 (57) ـ 93 (62).

(6) ابن كمونة 93 (62) ـ 96 (63).

المقطع فهو يثير العجب فعلاً. فبعد أن تعامل مع موضوع المعجزات التي يقال إن السيد المسيح قد قام بها تأكيداً لألوهيته يصل ابن كمونة إلى النتيجة التالية:

«أما ما نقل عن أصحاب السيد المسيح من المعجزات لا نسلم أنه على وجه التواتر الذي هو موجب لليقين كتواتر وجودهم ووجود المسيح وصلبه. بل هو من مثيل ما ينشر فيشتهر فيشتبه بالمتواترات ولا يكون متواتراً على الحقيقة»[1].

لا يعتقد ابن كمونة إذاً أن أخبار أصحاب المسيح حول ما قام به من معجزات تستند إلى تواتر صحيح يحمل على اليقين، خلافاً للأخبار المتواترة حول وجود المسيح بالذات وحول حياته وموته.

يعتبر ذلك قياساً على عصر ابن كمونة بمثابة إقرار مدهش ـ فهو يفصل هنا الأدلة حول المسيح التاريخي عن الأدلة التي تستخدم لإثبات ألوهيته تبعاً للمعتقد المسيحي. فالفصل بين المسيح التاريخي وبين الإيمان بالمسيح هو تقرير تأويلي لم يظهر إلا في مدرسة القرن العشرين. لا بد من ربط هذا التأويل بآخر:

يعتقد ابن كمونة أن المسيح بالذات وكذلك أصحابه الأُوَل قد ظلوا أمناء لتعاليم التوراة. ومع مرور الوقت توقف أصحابه عن التقيد بها وأعلنوا أن شرعيتها قد توقفت بعد مجيء المسيح. «وأكثر ذلك من رأي بولس الرسول»[2]. يعتقد ابن كمونة إذاً أن تطور وتشكل عقيدة السيد المسيح لتصبح ديانة مسيحية إنما يرقى إلى بولس الرسول ـ وهذا رأي يبرز الجانب النقدي الدقيق الذي يتمتع به ابن كمونة في بحثه للأديان.

لو قدر لنا الجمع بين هذين الرأيين معاً ـ الفصل بين المسيح التاريخي وبين الإيمان بالمسيح من جهة والوظيفة التي أداها بولس الرسول في تطويره للعقيدة المسيحية لتصبح ديانة من جهة أخرى ـ لتوجب علينا القول أن ابن كمونة كان رائد الدراسات التاريخية ـ النقدية حول التوراة. وأنه كان بالفعل يقدم براهينه بشكل

---

(1) ابن كمونة 96 (63) ـ 99 (66).

(2) ابن كمونة 98 (65).

نقدي كما كان يقدمها تاريخياً. أما حكمه النهائي على النصرانية فهو:

«هذه حجة للمقتنع توصل إلى يقين. بل إنها ربما أكّدت الرأي السائد، إذا جرى قبول الروايات المسندة»[1].

إن اعتبار براهين النصارى براهين مقدمة من قبل نصارى مقتنعين بعقيدتهم. يعني أنها براهين غير قابلة لإقناع من هم غير مقتنعين بها. انطلاقاً من ذلك يعتبر هذا الرأي صياغةً دقيقةً يمكن تالياً حملها على براهين أية ديانةٍ أخرى.

وبما أن براهين النصارى غير مقنعة، بل هي براهين المقتنعين بها ـ أضاف ابن كمونة، إظهار أمنه لموضوعيته حججاً تصب في خانة النصارى: «وأكثر هذه الأجوبة لم أجدها في كلام النصارى، ولكني أجبت بها نيابة عنهم وتتميماً للنظر في معتقدهم»[2].

في النصف الأول من القرن الرابع عشر قام المسيحي أبو الحسن ابن ابراهيم ابن المحرومة بكتابة حاشية على الجزء الذي خصصه ابن كمونة للبحث في عقيدة النصارى[3]. والملاحظات المقدمة تثير الدهشة بالفعل حيث يحاول هنا نصراني من القرن الرابع عشر (ابن المحرومة) الرد على كاتب يهودي من القرن الثالث عشر

(1) ابن كمونة 83 (54): «وحين انكروا عليه (اليهود) ماتوهموه تفريطاً في بعض أحكامها بيَّن لهم أنه ليس بتفريط وأوضح لهم ذلك مما يقتضيه فقههم وشرعهم، كما هو مذكور في الإنجيل وبقي أصحابه على التمسك بها مدة طويلة إلى أن أظهروا المخالفة لها والإعلان بنسخها، وأنها إنما كان أصحابه على التمسك بها مدة طويلة إلى أن أظهروا المخالفة والإعلان بنسخها، وإنها إنما كان يلزم العمل بها إلى حين ظهور السيد المسيح لا غير، وأكثر ذلك من رأي فولوس (بولس) الرسول».

(2) ابن كمونة 99 (66). وتتمة النص هي كما يلي: «بل عسى أن يفيد ظناً غالباً بعد تسليم تواتر نقلهم، لكنه إذ عضد بالنظر في جملة أحوال السيد المسيح وأحوال أصحابه في زهدهم وورعهم وتحملهم المشاق العظيمة في إقامة هذه الدعوة وانتظام أمور هذا الدين إلى هذه الغاية، علم من جملة هذه القرائن أن أمرهم مربوط بتأييد رباني».

(3) ابن كمونة 99 (66).

(ابن كمونة) ـ وبالاستناد إلى مؤلف[1] وضعه يهودي اعتنق الإسلام في القرن الثاني عشر وهو السموأل المغربي[2]. رغم الانتقادات العنيفة التي وجهها ابن المحرومة لابن كمونة نجد أنه رغم محاولته تصحيح حجج هذا الأخير ورغم محاولته تقويتها بهدف تحقيق المزيد من الموضوعية أنه وفي نهاية الأمر قد تأثر بآراء ابن كمونة لدرجة أنه قد عذره في إساءة تأويله لآراء النصارى[3].

ماذا كان سلوك ابن كمونة تجاه اليهود وتجاه الإسلام؟ ما هو موقعه تجاههما؟ هنا أيضاً ومن خلال عرضه لهاتين الديانتين يقدم ابن كمونة المع والضد. ومع ذلك فإن عرضه لهما يختلف من الواحدة للأخرى:

فاليهودية يقدمها دون تعليق (استناداً إلى يهودا هاليڤي وإلى ابن ميمون). وفي نهاية العرض يقدم اعتراضات سبعة ضد اليهودية (مستنداً إلى السموأل المغربي)[4] علماً أن هذه الاعتراضات ليست مقبولة من وجهة نظر يهودية.

---

(1) حواشي ابن المحرومة على تنقيح ابن كمونة. دراسة نقدية. الأب حبيب باشا، جونيه (لبنان)، 1984. قابل:

Leon Nemoy: In. The Jewish Quarterly Review LXXVII. July 1986, p. 82-83.

(2) السموأل المغربي، افحام اليهود. نشر وترجمة برلمان، نيويورك، 1964. في:

Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. XXXII.

(3) F. Niewöhner: Are the Founders of Religions Impostors? In: S. Piner and Y. Yorel (eds): Maimonides and Philosophy. Dordrecht/Boston/Lancaster 1986, p. 233-245.

(4) راجع:

Mosche Perlmann: Ibn al-Mahruma, a christian Opponent of Ibn Kammuna. In: Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume. American Academy for Jewish Research. New York 1965. pp. 641-655.656.

علماً أن برلمان قد أشار ص 642 هامش 12 إلى عملين آخرين نوردهما على التوالي، فيهما إشارة إلى سريجه زين الدين الذي يقال إنّ له علاقة مع مخطوط ابن المحرومة وبالتالي لا بد من ربطه بها. إلا أن الإشارة إليه لا ترد في المخطوط:

Ignazio Guidi. (Catalogo dei Condici Orientali della Biblioteca Angelica di Roma. Firenze 1978, p. 10-11).

G. Graf; Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bd. II Citta del Vaticano 1947, p. 70-71). =

وهذا كل شيء.

أما الإسلام فهو يعرضه باختصار، حيث يقدم ستة براهين تتعلق بحقيقة القرآن ثم يقوم في نهاية عرضه لها بردها ورفضها. تتقاطع هذه العروضات مع عباراته الخاصة (أقول) كما هو الحال في عرضه لعقيدة النصارى.

لو حاولنا تقصي الموقع الذي انطلق منه ابن كمونة في توصيفه للديانات الثلاث لوجدناه فيما يخص الإسلام والمسيحية قد انطلق من آرائه الخاصة أو مما يتمتع به من عقل سليم. وحين يكون الالتباس كبيراً نجده يرسل عبارته «إن الأمارات الظنية إذا تواترت أدت إلى حكم العقل جزماً بما توافقت عليه»[1]. والعقل المولج إليه أمر الحسم هنا هو عقل ابن كمونة. أما في عرضه للديانة اليهودية فنجد هذا التعبير الذي يوكل للعقل أمر الحسم النهائي. يثير هذا العجب فعلاً، بل لا بد من إيضاحه - وبالفعل لا يفوت المؤلف الفرصة لتقديم تأويل لذلك. إذ في نهاية عرضه لليهودية يقدم ابن كمونة الملاحظة التالية:

«ويجب أن تعلم أن هذه الاعتراضات لا يتأتى أن يورد جميعها إلا من كان خارجاً عن الملة النصرانية وعن الملة اليهودية لكون عقيدتي الملتين تنافيان ايراد جميع ذلك، لكن تقتضيان ايراد بعضه»[2].

تفيد هذه الملاحظة بما يلي: في اعتراضاته على الملة اليهودية ينطلق ابن

= يثير ذلك التساؤل فعلاً. علماً أن بروكلمان قد ذكر ذلك أيضاً، حيث يورد أن ابن المحرومة اطلع على أعمال سريجه بن الصياح زين الدين دون أن يعطي عنواناً للمخطوط، راجع بروكلمان (تاريخ الأدب العربي، الملحق جI، طبعة ليدن الألمانية 1937، ص 768 - 769). مؤخراً أطلعتني الدكتورة س. آكرمان من استكهولم على مخطوط مقالة تنوي نشرها عام 1992 حول كتاب (De Tribus Impostoribus) تتضمن معالجةً لهذه الإشكالية.

(1) قام ليو هيرشفلد بنشر وترجمة هذا الفصل المتعلق بالملة اليهودية. وذلك في رسالة مقدمة إلى جامعة هيدلبرغ عام 1893، ص 31 - 55.

(2) ابن كمونة 135 (92).

كمونة في حججه من موقع لا يمكن اعتباره إسلامياً ولا مسيحياً، كما لا يمكن أن يكون يهودياً أيضاً إذ تتوجه الاعتراضات إلى اليهودية. وبالتالي فإنه ينطلق من نقطة انطلاق تقع خارج الديانات الثلاث. وحين يضيف ابن كمونة «أقول» فيعني أنه يقدم رأيه الخاص[1]، وهو رأي مستقل، عن أي من الديانات الثلاث. ينطلق ابن كمونة من العقل وهو يعني به عقله الخاص[2].

يتشابه رأي ابن كمونة هذا مع منطلق أبي الحسين بن يحيى بن اسحق ابن الراوندي[3]، صاحب كتاب «الدامغ» وكتاب «الزمرد» هذا من جهة أولى، إلا أنه يختلف معه من جهة أخرى: صحيح أنه يحكم على الأديان طبقاً لما يملك من قدرة على التعقل، إلا أنه لا يريد نفيها أو إلغاءها كما يريد ابن الراوندي[4]. فهو يعتقد

(1) ابن كمونة 73 (47).

(2) D. H. Baneth، ابن كمونة، مرجع سابق. ص: 299، أن الرد على اليهود قد تم باسم المؤلف.

(3) قبل بحثه في الفرق بين الربانيين والقرائين يفكر ابن كمونة بطريقة جد مختلفة إذ يعتقد بعدم إمكانية تأويل الكتاب المقدس على هدى العقل. راجع حول ذلك ماكتبه Leon Nemoy في مجلة الدراسات اليهودية.

The Jewish Quarterly Review Vol. XIII 1972-1973, p. 97-135.

ثم إن النص العربي قد نشره الباحث أيضاً عام 1968 في

American Academy for Jewish Research, Proceedings XXXVI. 1968, p. 107-165.

(4) حول ابن الراوندي راجع عند عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الألحاد في الإسلام، ترجمته لمقالة بول كراوس التي نشرت في روما عام 1934، في مجلة

Revista degli Studi Orientali Vol XIV p. 93-129

وعن ابن الراوندي راجع أيضاً

F. Niwöhner, Veritas Sive Varietas, p. 238-245.

وعبد الأمير الأعسم: كتاب ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، بيروت، 1975 ـ 1977.

تقوم أطروحة ابن الراوندي الأساسية على ما يلي: إذا كان الرسول مبعوثاً لإعطاء حكم حول ما هو خير أو شر، وما هو ممنوع أو مسموح به، وإذا كانت هذه الأمور مما تمكن معرفته عقلاً، فلا حاجة عندها للنبي ولا لرسالته. إذ باستطاعة الإنسان عقلاً أن يختار. وإذا تعارضت أحكام النبوة بتقدير الخير والشر والممنوع والمسموح مع أحكام العقل فإن باستطاعة الإنسان أيضاً أن يتبع حكم العقل.

بحاجة الإنسان للديانة، ولمشرع يسن القوانين التي تنظم الحياة الإنسانية وتسهلها. صحيح أن العناية الإلهية قد أعطت الإنسان الكثير من الإشياء النافعة (حواجب العين على سبيل المثال) إلا أن ذلك لا يكفي من أجل تنظيم أمور الحياة. إذ «لو تركوا وآراءهم لاختلفوا». إذ لم يُخلق الناس بحيث يعيشون معاً بسلام ودون اختلاف. فلا تتم المشاركة إلا بمعاملة ولا بد في ذلك من سنة وعدل. ولا بد في ذلك أيضاً من سانٍ ومعدل يخاطبهم ويلزمهم. وهنا نجد تبريراً لوجود المشرعين الأنبياء[1].

تقود الصورة السلبية التي يعطيها ابن كمونة عن الإنسان إلى الرأي الذي يقول بضرورة الأديان للإنسان، ليتسنى له البقاء[2]؛ ذلك أن للديانة سمة تربوية.

صحيح أن ابن كمونة قد اعتمد في نهاية الأمر على قوة العقل، إلا أنه قد قبل بضرورة الأديان ـ لأنه رأى وببساطة حاجة الناس لها. إلا أنه لا يعرف أية ديانة يحبذ، فالديانات من حيث جوهرها نافعة كلها، وغير كافية. يؤكد ابن كمونة ـ وبحزن إلى حد ما ـ أن الإنسان يقوم بأعمال يعرف أن عليه عدم القيام بها، ذلك أن مؤسس كل دين من هذه الأديان قد توعد فاعلها بأشد العذاب في الدنيا والآخرة[3].

هكذا يصل ابن كمونة[4] واستناداً إلى قدراته العقلية إلى تبني الرأي الذي

---

(1) ابن كمونة 28 (13): «فنقول إن الإنسان يمتاز عن غيره من الحيوان بأنه لا تحسن معيشته ولا تتم، لو انفرد في تدبير أمره من غير مشاركة بني نوعه له على ضروريات حاجاته حتى يكون مثلاً، هذا ينقل إلى ذاك وذاك يخبز لهذا. وهذا يخيط للآخر والآخر يتخذ الإبرة له. ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولا بد لهما من سانٍ عادل. ولا بد أن يكون إنساناً بحيث يخاطبهم ويلزمهم ذلك. ولو تركوا وآراءهم لاختلفوا».

(2) ابن كمونة 29 (14).

(3) ابن كمونة 134 (92).

(4) راجع ذلك في النص العربي من مؤلف ابن كمونة حول أزلية النفس مع الهوامش والاشارات (Leon Nemow: New Haven 1944.) راجع أيضاً الترجمة الإنكليزية للنص وقد نشرت في الكتاب التذكاري لإغناتس جولدتسهير الذي نشر في بودابست والقدس عام 1948 ـ 1958، الجزء الثاني، ص 83 ـ 99.

يقول بضرورة الأديان دون أن يعتبر ذلك كافياً. يقدم «تنقيح الأبحاث» عرضاً للملل الثلاث، ينتقدها جميعاً لكنه لا يرفض أياً منها كلياً، بل إنه لا يقدم نصيحة معينة. هكذا يعتبر كتابه نداءً فريداً من نوعه للقارىء حتى يتفكر بنفسه ويحكم ويختار الديانة التي يريد.

ما الذي أتاح لابن كمونة أن يتخذ هذا الموقف الشكّي تجاه الأديان الثلاثة؟

ربما كانت التحالفات السياسية التي أشرنا إليها بداية سبباً في ذلك. أو ربما كان ذلك راجعاً إلى الواقعة التي تعتبره مؤرخاً:

يتصرف ابن كمونة بوصفه مؤرخاً[1]. إنه يعرض سيرورات تاريخية، يقارن، يصحح الآراء الخاطئة ويؤكد باستمرار أنه درس التاريخ وقرأ المؤلفات التاريخية. إنه لا يصف المضامين العقيدية في الديانات الثلاث وحسب، بل يعرض للأديان من خلال تطورها التاريخي. حتى القرآن لا يصفه كما هو بل بما أصبح عليه: إنه يقدم عرضاً تاريخياً قصيراً لنص القرآن. أبدى ابن كمونة تفهماً للسيرورة التاريخية، إلا أنه كان يعتقد مع ذلك أن هذا التفهم للسيرورات التاريخية قد يتغير مع مرور الوقت. ففي إحدى الفقرات نجده يقول:

إنا لا نسلم أن قصة آدم ولوط وهود ممتنعة الوقوع عند العقل، ولا سيما في ذلك الزمان، فإن المشهورات تختلف بحسب الأزمنة. وما يستبعد وقوع مثله في زمان لا يستبعد في آخر. وما ادعى منه من الحكايات أنه لا فائدة في ذكره فغير مسلم أنه عديم الفائدة في زمن نزول التوراة أو قبله وبعده[2].

إن فهم التاريخ يخضع لفهم السيرورة التاريخية. لقد تبنى ابن كمونة رأياً يقول

(1) على سبيل المثال: «لأن من يسمع أخبارهم... لا يشك» 47 (27) «وقصته مشهورة في التواريخ وكتب الأحاديث»105 (70). «ولا يشك في ذلك إلا من لا أنس له بالتواريخ والسير» 135 (92). «ومن ينظر في التواريخ ير من ذلك شيئاً كثيراً» 149 (102). «يعرف ذلك من تواريخهم» 82 (54).

(2) ابن كمونة 57 ـ 58 (35).

بنوع من التاريخانية ـ الخام أو بنوع من الوضعية التاريخية[1]. إن تورخة الأديان الثلاثة هو السبب الأول الذي يوضح عدم حسم ابن كمونة اختياره لديانة بجعلها أولى الديانات أو الوحيدة كما يوضح أيضاً عدم رفضه لها مطلقاً، ذلك أنه أشار إلى فائدة كل منها لوقتها وزمنها.

وهكذا ينفي أيضاً وجهة نظر المسلم بأن «الدنيا قد انقلبت من الباطل إلى الحق ومن الكفر إلى الإيمان ومن الكذب إلى الصدق ومن الظلمة إلى النور»[2].

بالنسبة لشخص كابن كمونة والذي يفكر بالأمور بشكل تاريخاني لا يمكن لتاريخ العالم أن يكون تاريخاً للحقيقة: «فالحقيقة هي بنت زمانها».

وهكذا لا يبقى له في نهاية الأمر شيء. إن المنهج التأريخي لا يترك المجال لموقع آمن، يمكن انطلاقاً منه إعطاء نصائح أكيدة أو قرارات أكيدة.

إن «أبحاث» ابن كمونة هي بمثابة جولة في الديانات السماوية الثلاث من منطلق حر. وربما أمكننا اعتبار موقفه بمثابة الطريقة الوحيدة الممكنة في التسامح.

تعقيب «الآيات الشيطانية»

وضع سلمان رشدي عام 1988 كتابه «الآيات الشيطانية»[3]. وفي هذا الإطار يورد رشدي ما نصه: «صور تشعر بالغبطة وشعورهم مرغوب به بالتأكيد»[4]. والصياغة هذه أخذها رشدي عن مكسيم رودنسون، وبالأحرى عن الترجمة

---

(1) G. Scholtz: Art. «Historismus, Historizismus». In Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd.3 Basel, 1974. 1141-1147.

(2) ابن كمونة 144 (99).

(3) لندن 1988 ـ الآيات الشيطانية، وهي الآيات التي يزعم أن الشيطان قد زادها في القرآن. راجع الآيات 21 ـ 22 سورة النجم. راجع أيضاً:

Theodor Nöldeke: Geschichte des Qorans Göttingen 1860, p. 79-81.

(4) رشدي، مرجع سابق، ص 114. راجع:

A. Sprenger: Das Leben und die Lehre des Mohammad, Berlin 1869. Bd.II. p. 17-30.

الإنكليزية لكتابه «محمد»[1]. بسبب الكتاب أصدر روح الله موسوي الخميني فتوى بقتل سلمان رشدي نشرت في جريدة «كيهان» الصادرة في طهران في الثاني والعشرين من شباط 1989. ومنذ ذلك الوقت يعيش سلمان رشدي متخفياً. والأمر نفسه حدث مع ابن كمونة. فهذا أيضاً كتابٌ حول الآيات الشيطانية:

«وقد ذهب طائفة من المسلمين وإن كانوا من المرذولين عند باقي طوائفهم إلى وقوع التحريف في القرآن... فقد روي أنه لما أنزل الله سورة النجم قرأها رسول الله حتى بلغ إلى قوله ﴿أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى﴾ فألقى الشيطان على لسانه: «تلك الغرانيق العلى، منها الشفاعة ترتجىَ. فلما سمعت قريش ذلك فرحوا وقالوا: قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر. فلما أمسى رسول الله جاءه جبريل وقال: تلوت على الناس ما لم آت به. فخاف وحزن..»[2].

لو تفكرنا بما آلت إليه قضية سلمان رشدي، لتوجب علينا أن نتّعظ بما لحق ابن كمونة من اشاراته إلى الآيات الشيطانية وذلك تبعاً لما نقله المؤرخ عبد الرزاق ابن الفوطي (1244 ـ 1323) فيما أورده عن العام 1284 حيث يقول (وقد أوردت النص كاملاً):

[سنة 683] وفيها اشتهر ببغداد أن عز الدولة ابن كمونة صنف كتاباً سماه «الأبحاث عن الملل الثلاث» تعرض فيه بذكر النبوات وقال ما نعوذ بالله من ذكره فثار العوام وهاجوا واجتمعوا لكبس داره وقتله. فركب الأمير نمسكامي شحنة العراق ومجد الدين ابن الأثير وجماعة الحكام إلى المدرسة المستنصرية واستدعوا قاضي القضاة والمدرسين لتحقيق هذا. وطلبوا ابن كمونة فاختفى.

---

(1) مكسيم رودونسون، الطبعة الإنكليزية من كتابه «محمد»، ص 106 من طبعة بنغوين الصادرة 1971. راجع أيضاً مقالة H. Busse حول سلمان رشدي والإسلام حيث يثبت المؤلف متابعة سلمان رشدي لمونتغمري وات في كتابه «محمد في مكة»:

H. Busse: Salman Rushdie und der Islam, In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 1990, 4; p. 214. Note. 36.

(2) ابن كمونة 113 (114). وكذلك عند سلمان رشدي نجد وصف الآيات الشيطانية على الصفحة 114.

واتفق ذلك اليوم يوم الجمعة. فركب قاضي القضاة للصلاة فمنعه العوام. فعاد إلى المستنصرية. فخرج ابن الأثير ليسكّن العوام فأسمعوه قبيح الكلام ونسبوه إلى التعصب لابن كمونة والذب عنه. فأمر الشحنة بالنداء في بغداد بالتبكير في غد إلى ظاهر السور لإحراق كتب ابن كمونة. فسكن العوام ولم يتجدد بعد ذلك له ذكر. وأما ابن كمونة فإنه وضع في صندوق مجلل وحمل إلى الحلة. وكان ولده كاتباً بها. فأقام أياماً وتوفي هناك»[1].

لقد أصبحت اعتداءات الرعاع ممكنة آنذاك، وذلك أن تكودار كان في هذه الأثناء قد أعلن عن تحوله إلى الإسلام (1284). والدعوة إلى التسامح قد لا تلقى من جانب متحول جديد إلى الإسلام آذاناً صاغية. كذلك قد تكون مواجهة التعصب الديني حجة ضعيفة.



(1) ابن الفوطي: الحوادث الجامعة والتجارب النافعة، طبعة م. جواد. بغداد 1932، ص 441 ـ 442. وقد أخذت ملاحظتي من ترجمة:

Walter Fischel: Arabische Quelle zur Geschichte der Babelonischen Judenheit in 13. Td. MGWJ. 79 NF43, 1935, p. 319-320.

راجع أيضاً برلمان Iix-x (1967) و p. 1-4 ,(1971).

الفكر الإسلامي والفكر اليهودي:(*)
بعض جوانب التأثير الثقافي المتبادل

هافا لازاروس - يافه

I. سأحاول في هذا البحث أن أرسم معالم مخطط منهجي عام لدراسة وبحث بعض جوانب الثقافة اليهودية ـ العربية، وأعطيها مكانها اللائق بها، وأقصد بذلك أنها ستتحرر من الهيمنة والخضوع التام ضمن دائرة الدراسات اليهودية وتأخذ مكانها الصحيح في سياق الدراسة المقارنة للدين والتأثيرات الدينية وعلى وجه الخصوص ما يتعلق بالإسلام.

وأقصد من عبارة «الثقافة اليهودية ـ العربية في العصور الوسيطة» ذلك الجزء من التراث العلمي اليهودي في كافة أشكاله التي كتبت في ظل الإسلام، وعادةً باللغة العربية ولكن بالأحرف العبرية، منذ فترة سعديا جاعون إلى الأيام الأخيرة لموسى بن ميمون وابنه إبراهيم. وهذه الثقافة، في رأيي ـ وأنا هنا أقتفي خُطى أستاذي غويتاين ـ ليست مجرد ثقافةٍ يهوديةٍ كُتبت بالعربية، وإنما ثقافة يهودية ـ إسلامية. وعليه فإنه لا يكفي أن نشير إلى أن العلماء اليهود الذين كتبوا بالعربية في هذه الفترة (من حوالي القرن الثامن إلى نهاية القرن الثالث عشر) قد تأثروا بالأفكار التي كانت سائدة آنذاك في العالم الإسلامي، بل إنّ إنتاجهم العلمي ينبغي أن يدرس باعتباره ثمرة فترة تكونت على مدى مئات السنين من الإبداع والخصوبة الثقافية التي ازدهرت في ظل الدينين ـ وكذلك ينبغي النظر إلى أن استخدام هؤلاء اليهود للغة العربية لم يكن مجرد وسيلة استخدموها للتعبير عن آرائهم؛ بل باعتباره جزءًا

(*) Hava Lazarus - Jafelh: Judaism and Islam: some aspects of mutual cultural influences; in: Some religious aspects of Islam. Leiden 1981. pp. 72 - 89. والمقالة من ترجمة ابو بكر

لا يتجزأ من ثقافة دينية استوعبوها وتمثّلوها.

إن الدارس الحديث للأنماط الثقافية على علم ودراية لتقدير مدى استيعاب أو تمثل تأثيرات ثقافة ما على أخرى، وكذلك علىً درايةٍ بالشروط المسبقة التي مكنت لهذا الاستيعاب أو التمثل. وربما اقتبسنا **هاملتون جب**، المستشرق المرموق، الذي درس تأثير الإسلام على حركة البعث الأوروبي[1] كنموذج يحتذى. بحيث تشكّل الأطروحات الثلاث الأساسية في دراسته نقطة انطلاقٍ لدراستنا تأثير الإسلام على الثقافة اليهودية ـ العربية الوسيطة. ولقد عدّد جب، فيما عدّد، القوانين التالية:

1 ـ لا توجد ثقافة ما تستطيع أن تستوعب تأثيرات ثقافة أخرى ما لم تمتلك الثقافتان بعض الخصائص المتشابهة وذات الصلة ببعضها البعض وأن تكون هنالك أرضية قد أعدت لنشاطات مماثلة، ويصيغ جب قانونه بالصورة التالية: «تُسبق دائماً التأثيرات الثقافية بنشاط قائم فعلاً في حقول ذات صلة، وتخلق هذه النشاطات القائمة عامل جذب لا يمكن بدونها قيام أي تمثل إبداعي للثقافة الأخرى».

2 ـ يعد تمثّل واستيعاب التأثيرات الأجنبية علامة أو إشارة على حيوية الثقافة أو الدين المتلقي لهذه التأثيرات: («إنّ الأكثر نفعاً أن تأخذ لا أن تُعطي») ولكن «تستدعي العناصر المستعارة توسيع حيوية الثقافة المتلقية فقط إذا استطاعت أن تحصل على غذائها من النشاطات التي قادتها للاستعارة أصلاً».

3 ـ المؤشر الإضافي لحيوية الثقافة المتلقية يظهر إذا ما حصرت هذا التأثير الأجنبي ضمن حدود معينة، مانعةً له بذلك من أن يصبح قوياً أو ماسخاً لركائز وأسس الثقافة المتلقية (المستوعبة). «والثقافة الحية تتجاهل بل وترفض كل العناصر التي تتعارض مع قيمها الأساسية أو مواقفها العاطفية أو معاييرها الجمالية».

---

(1) أنظر مقالة: H.A.R. Gibb, «The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe»; John Rylands Library Bulletin, Vol. 38, 1955/56 pp. 82-98.
وعلى وجه الخصوص الصفحات 85 ـ 87.

وليس هنالك من شك أن كل هذه القوانين صادقة، وربما كانت أيضاً صادقة على وجه الخصوص فيما يتعلق بالعلاقة المتبادلة بين اليهودية والإسلام. فالتشابه المذهل بين هذين الدينين الموحدين، واللذين يعبران عن ذاتيهما عن طريق نصوصٍ وشرعٍ مكتوب وقانون شفوي (هالاخا والشريعة) والحاضرين منذ البداية، يعطيِ انطباعاً بوجود علاقة خاصة جداً بينهما. ولقد أدى ذلك إلى استعارة متبادلة واسعة بينهما. فكما هو معروف ضمّ الإسلام عناصر يهودية عديدة في سنوات نشأته وخلال فترة تشكله مما كان سبب اتخاذ العديد من العلماء اليهود موقفاً متسامحاً جداً إزاءه مقارنةً بمواقفهم إزاء الأديان الأخرى. بل ولقد صرّح بعضهم وبجلاء أن الإسلام دين توحيدي بصورة صارمة، وأكّدوا على اختلافه عن المسيحية في جوانب أساسية[1]. وفي المقابل، فإنه من المؤكد أن اليهودية قد استعارت واستوعبت تأثيرات إسلامية بتحفّظ. وكما سنرى، كان هذا التحفّظ قوياً على وجه الخصوص في ميدان التصوّف، فلقد نفر العلماء اليهود من شطحات المتصوفة المسلمين، وإن تأثر العديد منهم بتعاليمهم. وكذلك أصبح من المعروف أن معظم المادة الإسلامية التي استوعبتها الثقافة اليهودية قد كُيِّفت وتطورت ضمن سياق يهودي واضح.

ويظهر لي أن مجال العلاقات اليهودية الإسلامية أكثر تنوعاً مما قد يتوقع إن انطلقنا في ضوء قوانين هـ .جب وحدها. إذ توجد، على الأقل، ثلاثة وجهات نظر هامة وممتعة ينبغي أن تضاف لقوانين جب حتى نتمكن من معرفة هذا المجال بصورة مناسبة وصحيحة.

1 ـ من المعروف أنه بالإمكان التعرّف على فترتين متميزتين في العلاقات المتبادلة بين اليهودية والإسلام. ففي الفترة الأولى ـ وهي تشمل القرن السابع

(1) أنظر على سبيل المثال فتاوى موسى بن ميمون، خاصة ترجمتها إلى العبرية، المجلد الثاني ص 726 وما بعدها. على أن هذا لا يعني أن الحكماء اليهود، بما فيهم موسى بن ميمون، امتنعوا عن التأكيد على الفروق الأساسية بين اليهودية والإسلام ونقاط الاختلاف بينهما، أنظر على سبيل المثال المرجع السالف الذكر، في الفصل الثاني.

وربما القرن الثامن الميلادي أيضاً ـ أثّرت اليهودية أكثر من أي دين أو ثقافة أُخرى على الإسلام وبصورة قوية، ذلك الدين الجديد الذي كان في طور التشكل. أما الفترة الثانية ـ وهي تمتد من القرن الثامن الميلادي، وعلى وجه الخصوص من القرن التاسع فما بعد ـ كان للإسلام، والذي كان آنذاك قد أصبح ثقافة غنية ومركّبة، تأثير عميق على الثقافة اليهودية. ومن الأمثلة التي قد توضح هذا النوع من التفاعُل: النية (أو ما يعرف بالعبرية «كافانا» ـ ويُقصد به التهيؤ المصاحب للقيام بعمل ديني ما) على ما يظهر في المصادر اليهودية، وعلى وجه الخصوص التلمودية[1]، إذ كان للمفكرين المسلمين، وبالذات للعُبّاد والمتصوفة منهم تأثرٌ كبير في هذا المجال. وقد انتشر منذ وقتٍ مبكرٍ أثَرٌ، أُسند إلى النبي (ﷺ)، أو أُسند إلى بعض المتصوفة: «نية المؤمن خير من عمله» أو «إنما الأعمال بالنيات». ولكن الفكر الفقهي الإسلامي، الذي يميل إلى الشكلية، حوَّل هذا المفهوم إلى صيغة تقال (والتي أحياناً قد تحرمها بالفعل من جوهرها أو روحها): بحيث يجب على كل مؤمن أن يتلفّظها، قبل أن يقوم ببعض الشعائر، معلناً أنه يقوم بها بالنية المعلنة. ويقوم بذلك في شكل ترديد الصيغة التالية: «نويت القيام بصلاة الفجر (أو الظهر.. إلخ)». ومن هنا فإنها مجرد خطوة عن الصيغة اليهودية المقبولة عموماً. ويظهر أن الدوائر اليهودية المتدينة (في فترات متأخرة جداً) قد قبلتها وترجمتها إلى العبرية عن الصيغة الإسلامية لتأخذ الصيغة التالية: «إنني جاهز ومستعد لأداء الصلاة أو الشعيرة الفلانية..».. وهكذا تكتمل الدائرة، لكننا سنكون محقّين في التساؤل عما إذا كان هذا المفهوم كان سيتطور في اليهودية بهذه الصورة الشكلية دون تأثير الإسلام[2].

---

(1) أنظر على سبيل المثال المشنا، كتاب الباركوخت، الجزء الخامس، الفقرة 1 (أنظر الترجمة الإنكليزية التي قام بها H.Danby لمطبعة جامعة أكسفورد): «ليس هناك من يستطيع أن يقوم بالصلاة عدا أن يكون في حالة صحو. ولقد اعتاد الأتقياء الانتظار لساعة قبل أن يقوموا للصلاة حتى يكونوا متأكدين من خشوعهم».

(2) S.D. Goitein, Jews and Arabs, Their Contacts Through the Ages, Schocken, New York, 1955, pp. 178-179.

2 ـ لقد قامت العلاقات المتبادلة بصورة دائمة بين هاتين الثقافتين ـ اليهودية والإسلام ـ في حضور ثقافة دينية ثالثة لها علاقات قوية بكل من اليهودية والإسلام، ونقصد بذلك المسيحية. إن هذا الحضور المسيحي الدائم ترك بصماته على العلاقة المتبادلة لهذه الأديان وليس في فترات تاريخية معينة، مثل ما كان في الأندلس سواء أكان المسلمون أم المسيحيون هم الحاكمون. وعلى سبيل المثال، يَعتبر الإسلام اليهودية والمسيحية منتميين من جوانب متعددة إلى نفس الفئة من الأديان. فهما أولى الأديان التوحيدية التي يقرها الإسلام، وإن كان (المسلمون) يرون أن الإسلام قد هيمَنَ عليهما ونَسَخَهما.

ولقد أعطى الإسلام «أهل الكتاب» أو «أهل الذمة» كما كان اليهود والمسيحيون يُسَمَّون، الحماية والحرية لممارسة شعائرهم الدينية، على أن بعض الإجراءات المهينة قد فرضت عليهم، وإن لم تكن هذه التعليمات دائماً مطبقة[1]. أما اليهود، فلقد اعتبروا الإسلام ديناً مشابهاً للمسيحية (كما فعل يهودا هاليفي، في مؤلَّفه كوزاري، الكتاب الرابع، الجزء 11)، أو اعتبروه نقيض المسيحية (كما فعل أمثال ابن ميمون في فتاويه)، ونادراً ما تعاملوا مع الإسلام بصورةٍ منفردة دون ربطه بصورة أو أخرى بالمسيحية. لقد خلق هذا الحضور الدائم أيضاً مشاكل منهجية، وبالذات فيما يتعلق بدراسة الإسلام المبكر. لذلك أخذت بعض العناصر اليهودية طريقها إلى الإسلام عن طريق المسيحية، بعد أن مرّت هي نفسها بتغيرات قبل أن يتبنّاها الإسلام.

3 ـ تقودنا هذه النقطة إلى سمة رئيسية وأساسية في العلاقة بين اليهودية والإسلام (وقد نضيف والمسيحية) في المشرق العربي الوسيط: فلقد قام نوعٌ من التضامن الديني الثقافي الوثني، الذي هدد في مظهره العربي الفلسفي

---

(1) العديد من مثل هذه التعليمات (عهد عمر مثلاً) تبناها الإسلام من التشريعات البيزنطية المعارضة لليهودية، أنظر مثلاً:

A.S. Tritton, The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects, London, 1930.

وموسوعة الإسلام، مادة «ذمي».

وجود هذه الأديان التوحيدية نوعاً ما[1]. ولذا فقد كان تعاونها وتضامنها الروحي مدهشاً، ولم يحدث له مثيل في أيٍّ من فترات التاريخ الإنساني قط. ويظهر أن هذا التضامن أو التآزر الروحي لم يكن ليتم ويتطور لولا وجود الخلفية الثقافية الخاصة التي كانت للإسلام الوسيط في المشرق العربي. ولقد كانت اللغة العربية الغنية والمتقدمة في مصطلحاتها الدينية والفلسفية معيناً اغترف منه مفكرو وعلماء هذه الأديان الثلاث عاملاً إضافياً. وكمثال على هذه الوحدة الروحية الفريدة: لقد لوحظ منذ زمن أن كتاب العالم اليهودي بهاء ابن باقودا «الهداية إلى فرائض القلوب» والذي كتبه بالعربية، يحتوي على فصل بعنوان «باب الاعتبار بالمخلوقين». وهذا الفصل يشبه بصورة مدهشة كتاب «الحكمة في مخلوقات الله» وهو من الكتب التي تُعزى للإمام الغزالي (توفي 1111) وهو واحد من أعظم المفكرين المسلمين. والعديد من فقرات هذين الكتابين متطابقة كلياً ومحتوياتها العامة واحدة: فكلا الكاتبين يمجّدان الله في خلقه وفي الطبيعة وفي خلقه للحيوانات والإنسان، ويصف كلاهما وبنفس التفاصيل عجائب الجسم البشري

(1) لقد أكد على هذا بالذات J.Guttmann، أنظر على سبيل المثال كتابه: فلسفات اليهودية، ومقالة:

«Religion u. Wissenschaft in Mittelalterlichen u. Modernen Denken» in Festschrift zum 50, Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin, 1922, pp. 146-210.

كذلك فإنه على الرغم من الشعور بالتعايش ـ فلقد انتعش في العصور الوسطى أيضاً فن الردّ والجدل والنقد وبالذات الردود والنقد الإسلامي لليهودية والنصرانية، مما ألفه من أسلم من النصارى واليهود. أنظر على سبيل المثال:

M. Perlmann, «The Medieval Polemics Between Judaism and Islam», in «S.D. Goitein (ed.) Religion in a Religious Age, Association for Jewish Studies Ktav Publishing House, New York, 1974, pp. 103ff.

وعلى وجه الخصوص مسرد المراجع المذكورة على الصفحات 135 ـ 138.

كذلك أنظر كتاب:

Shaykh Damanhuri on the Churches of Cairo, University of California Press, 1975.

كذلك أنظر كتابي:

«Studies in Al-Ghazzali, Jerusalem, 1975, Appendix A.».

(وما يزال فن الردود الإسلامية واليهودية منتعشاً حتى يومنا هذا).

وتطوره من ماء مهين إلى مضغة فعلقة. . إلى إنسان ناضج. ولقد كان يُعتقد ولفترة طويلة أن بهاء قد نسخ كتاب الغزالي حرفياً، ذلك لأن افتراض العكس كان غير ممكن. لكن ولأنه قد ثبت ولأسباب تتعلق بالترتيب الزمني استحالة ذلك (فلقد أصبح من المقبول عموماً أن بهاء قد عاش وعمل في أسبانيا في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، وذلك بحسب ما ذكره موسى بن عزرا المتوفى 1135)[1] لذلك فإن الباحثين قد تعجبوا من هذا التشابه بل والتطابق بين هذين الكتابين. ويبدو أن بانيت Baneth قد حلّ هذه المشكلة، فلقد اكتشف مخطوطاً يظهر أنه أصل الكتابين، وقد كان يظن خطأً أنه من تأليف الجاحظ[2]. ونصل هنا إلى أكثر النقاط إثارة في هذه المسألة: فلقد أكّد بانيت أن الكتاب قد ألّفه كاتب عربي مسيحي، وأن الكتابين الأخيرين المسلم واليهودي قد استعارا معظم المادة العلمية عنه. وهذا المخطوط المسيحي المبكر ذو صبغة دنيوية أكثر مما يظهر في الكتابين التاليين، ولا يتكلم عن دين معين، لكنه يذكر التراث المسيحي واليوناني (الإغريقي) ويأخذ في بعض المسألة موقفاً مسيحياً واضحاً (مثل ما يتعلق بصفات الله). ولقد كيّف كلٌّ من بهاء بن باقودا والغزالي هذا الكتاب، متمشياً مع روح دينه، وذلك عن طريق إضافة آيات من التوراة

---

(1) أنظر:

P. Kokowzoff, «The Date of Life of Bahya ibn Paqoda» in: Livre d'Hommage a la memoire du Dr. S. Poznanski (1864-1921), Varsovie, 1972, pp. 13-21.

(2) أنظر:

D.Z. Baneth, «The Common Theological Source of Magnes: Bayha ibn Paqoda and Ghazzali.

أنظر كذلك على سبيل المثال:

Anniversary Books, Jerusalem, 1938, pp. 23-30.

وللاطّلاع على رأي مخالف أنظر:

G. Vajda in REI, Vol. (XII, 1953, p. 21).

H.R.A. Gibb. «The Argument from Design; A Mu'tazilite Treatise Attributed to Al-Jahiz» Ignaz Goldziher Memorial Volume I, Budapest, 1948, pp. 150-162).

كذلك أنظر:

J. Van Ess: «Die Gedankenwelt des Ḥarit-al-Muḥāsibi, Bonn, 1961, pp. 170-173; Studies in Al-Ghazzali, p. 30-31.

أو القرآن أو من أقوال الحكماء اليهود ومن الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة. ولقد استخدم بهاء مصدره بصورة فيها تصرّف؛ بينما الغزالي، وبطريقته المعتادة، تابع الكتاب حرفياً تقريباً. وفي الواقع يقدم هذا المثال بالفعل نموذج تعاون روحي صميم: كتاب واحد حول موضوع دينيٍّ محدد في ثلاث صياغات، كلها مكتوبة بالعربية، كلها من مصدر مسيحي، والنسخة اليهودية والإسلامية التي اشتقت منه، تحمد وتعظم الله في عجائب خلقه.

وكذلك علينا أن نذكر أيضاً نشاط الترجمة المنطلق الذي كان قائماً ـ في الفترات الأولى المبكرة في العصور الإسلامية من اليونانية إلى العربية، أحياناً عن طريق السريانية وفي نهاية العصور الوسيطة من العربية إلى اللغات الأوروبية، وأحياناً عن طريق العبرية. وفي خضم هذا النشاط تعاون علماء من هذه الأديان الثلاث بصورة مدهشة، حيث إنهم جميعاً كانوا مهتمين بنفس المواضيع. على أن هذه الحقيقة تنتظر الدراسة والبحث بعمق من منظور الدراسات المقارنة للدين وستقود مثل هذه الدراسات دون شك إلى تفاصيل مدهشة عديدة، مثلاً في دراسة المصطلحات الدينية المقارنة.

II. لقد لاحظنا إلى الآن بعض جوانب العلاقة المتبادلة بين اليهودية والإسلام من الخارج، ولقد أكدنا على الاتصالات أو الاحتكاكات بين الثقافتين وتفاعلهما وعلاقتهما المتبادلة. ومن الجلي أن مثل هذه الملاحظة ضرورية، لأنه بالنظر من «الخارج» يمكن للدارس أن يحصل على الصورة العامة لموضوعه، وفي هذه الحالة العلاقة بين الثقافتين، والتي بدونها قد يصبح محصوراً في تفاصيل قد لا تمكنه من التعرف على الصورة العامة الإجمالية بصورة واضحة. لكن مع ذلك فإن هذه الظاهرة يجب أن تدرس الآن من الداخل حتى نتمكن من ملاحظة خصائصها الثقافية وأبرز صفاتها.

ولكن قبل القيام بذلك، يجب أن نواجه مشكلة منهجية هامة أضلّت العديد من العلماء النابهين. وينطبق هذا على وجه الخصوص فيما يتعلق بدراسة التأثيرات اليهودية على الإسلام في مراحله المبكرة، أكثر مما هو الحال في تأثير الإسلام على اليهودية. وأود هنا أن أشير إلى ميل واسع الانتشار

يحاول أن يعزو كل ظاهرة في أي من الثقافتين إلى التأكيد على تأثير الثقافة المبكرة على المتأخرة. ولقد حذّر كلٌّ من جايجر Geiger في مقدمة كتابه المعروف «ماذا استعار محمد من اليهودية» (الصادر في ليبتزيج 1833) وجولدتسيهر Goldziher في كتاباته المختلفة ضد هذا التوجه فيما يتعلق بالعلاقة بين اليهودية والإسلام. بل لقد أبدى جولدتسيهر بعداً شخصياً لهذا الموضوع، إذ كتب عن تأثيرات فارسية ومسيحية وبوذية وغيرها من تأثيرات على بعض جوانب الإسلام، لكنه توقف عن كتابة مقالة مخصصة شاملة عن التأثيرات اليهودية، على الرغم من أنه ذكر العديد من الملاحظات الهامشية العديدة وكتب العديد من المقالات القصيرة حول الموضوع(1). وعليه فإن الحذر في هذا الموضوع ضروري. ويجب أن يقبل كقاعدة عامة أن التطورات والظواهر المتشابهة في ثقافات مختلفة قد لا تكون بالضرورة نتيجة لتأثير إحداها على الأخرى، وإنما قد تكون نتيجة لظروف خارجية مشابهة أو بسبب ضرورة دينية وربما كانت بسبب تطورات بعض المؤمنين أو الجماعة ككل أو حتى قد تعود إلى مجموعة من المؤثرات المختلفة. وربما تتضح الصورة ببعض الأمثلة:

فكما هو معلوم على المسلم أن ينظف نفسه بالماء (يتوضأ) قبل القيام بأداء الصلاة. وربما افترض أن مفهوم التطهير أو النظافة هذا قد أخذه الإسلام عن اليهودية(2)، وإن كانت هذه العادة شائعةً في العديد من الأديان. ويسمح كلٌّ

---

(1) S.D. Goitein, «Goldziher as seen through his letters» Goldziher Memorial Volume I, pp. 18-19 مع تلخيص بالإنجليزية (ص 432).

بطبيعة الحال ليس هناك من شك أن معرفة جولدتسيهر باليهودية سهّلت عليه المقارنة بالإسلام. أنظر على سبيل المثال:

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig, 1955, p. 227.

(2) أنظر: A.J. Wensinck, «Die Entstehung der Muslimischen Reinheitsgesetzgebung; in: Der Islam Vol. V, 1914, pp. 62-80.

كذلك أنظر التفاسير الإسلامية على السورة التاسعة، الآية 108.

من الإسلام واليهودية لمعتنقيهما أن يستخدموا التراب (التيمم) وبعض الوسائل الأخرى إذا لم تتوافر المياه[1]. وعند هذه النقطة من الضروري أن نكون دقيقين، فقبل التأكيد على أن هذه التفاصيل أيضاً إنما هي دليل على تأثير اليهودية على الإسلام، ينبغي علينا أن نذكر احتمالاً مرجَّحاً هو أنه في ظروف مشابهة يحتمل أنها قد أدّت إلى تطورات مشابهة: فكلا الدينين ولد وانتشر في الصحراء حيث ندرة الماء. وعلى الرغم من أن القوانين اليهودية التي لها علاقة بالطهارة قد تمت صياغتها في وقت متأخر جداً (وليس في المرحلة اليهودية الصحراوية)، إلا أنه ليس من المستحيل أن تكون ذكريات الصحراء قد بقيت حية ولفترة طويلة جداً حتى بعد أن أصبح اليهود من الحضر المستقرين. لذلك فإنه مما لا شك فيه أن هذه الممارسة الدينية يمكن أن تكون تطورت في المراحل الأولى من الإسلام كنتيجة لضروراته الملحة والطبيعية، دون أن يكون ذلك بسبب تأثيرات خارجية. وما يصدق على المسائل الفقهية التفصيلية قد يصدق أيضاً على المسائل الدينية الأساسية، إذ يبقى الإنسان إنساناً في كل مكان وتظهر أفكاره الدينية في شكل نماذج متشابهة.

وكمثالٍ آخر نجد أن لدى اليهودية والإسلام، ولديهما فقط، شرع شفوي بالإضافة إلى الشرع المكتوب. لكنه من المشكوك ما إذا كان وجود هذه الظاهرة في الإسلام كان بالضرورة بسبب تأثير اليهودية. صحيح أنه عند بدء تدوين الشرع الشفوي «السنّة» عند المسلمين، والذي يتكون أساساً من أقوال وأفعال النبي وصحابته، استخدم معارضو تدوينها نفس الحُجَج التي قال بها الحكماء اليهود الذين عارضوا كتابة الشرع الشفوي (وذلك بقولهم «هل سنجعل التوراة توراتين»؟) ويفترض أن المسلمين قد أثاروا مع المعارضين مثال اليهود، الذين دوّنوا وكتبوا شرعهم الشفهي. على أن جولدتسيهر يرفض وبشدة افتراض وجود أي تأثير يهودي مباشر في هذه الحالة[2]. وفي الواقع يبدو جلياً أنه من

(1) أنظر موسوعة الإسلام، مادة «تيمم» وكذلك أنظر التلمود البابلي، الباخوت، 15أ.
«إذا لم يجد المرء ماءً لغسل يديه فإن بإمكانه مسح يديه على الأرض أو بالحصى أو بالغبار».
(2) أنظر (بالعبرية):
=

الممكن افتراض أنه عاجلاً أو آجلاً سيظهر الشرع الشفوي في دين له شرع مكتوب أو مدوّن، وذلك للإجابة على أسئلة وضرورات جديدة تظهر بصورة مستمرة وليس لها إجابات في الشرع المكتوب المدون. وطالما ظهر هذا الشرع الشفوي، وتوسع وأصبح مليئاً بالتعارضات، فإنه سيكون من الطبيعي أن يُدَوَّن للحفاظ عليه ضمن حدود. كذلك فإنه من الطبيعي أن تواجه مسألة مثل مسألة التدوين هذه بمعارضة شديدة، لكن تدريجياً سيأخذ هذا الشرع الشفوي مكانته إلى جانب الشرع المدون المكتوب، وربما يطغى عليه، سواء في ما يتعلق بمسائل العقائد أو الممارسات الشعائرية كما حدث في اليهودية والإسلام. ولقد ذكر بعض الفقهاء وبجلاء أن الشرع الشفهي «السنّة» النبوية قد تنسخ بعض آيات القرآن (الشرع المكتوب) كلام الله! وتؤكد كلٌّ من اليهودية والإسلام وبصورة واضحة أن الشرع الشفوي المتأخر مقدّس وملزم بنفس القدر الذي لكلمات الشرع. ولقد صاغ ذلك في اليهودية، كما هو معروف، الربي اليهودي بن ليفي: «إن كل ما قد يُثير طالب علم متفوق لمعلميه في المستقبل، سبق أن قيل لموسى على جبل سيناء». (تلمود يرشلامي، حاجيجه 1، 8) وفي الإسلام هنالك الإشارة إلى حديث يُنْسَبُ إلى النبي (ﷺ): ما قيل من قول حسن فأنا قلته[1].

ودعني الآن أختتم هذا النقاش المنهجي بمثالٍ آخر، وهذه المرة لتوضيح إمكانية وجود تأثيرات مختلفة متعددة. فالحج أحد الشعائر الأساسية في الإسلام، إذ يقوم المسلم على الأقل مرةً في حياته بزيارة الأماكن المقدسة في مكة وما حولها. يؤكد كاتش Katsch أن هذه الشعيرة قد تم تبنّيها من اليهودية، وذلك من إحدى وصايا الكتاب المقدس «على كل ذكوركم الظهور أمام الرب ثلاث مرات في السنة» (أنظر سفر الخروج XXIII، الفقرة 14 وما بعدها، وكذلك التثنية، الفقرات 16 ـ 17)[2] وواضح أن هذا الافتراض لا يقوم على دليل،

G. Weil, «Oral Tradition in Judaism and Islam» Magnes Anniversary Book, Jerusalem, 1938, pp. 132-142. =

(1) أنظر الفصل الثاني، ص 44:

I. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1925.

(2) أنظر: =

على الرغم من أن الشعيرة في اليهودية أقدم منها في الإسلام، وعلى الرغم من أنها من تعاليم الدينين. ولقد كان الحج واحداً من الممارسات الدينية الشائعة في جزيرة العرب حتى في الجاهلية (وبطبيعة الحال ظاهرة مميّزة في معظم الأديان في العالم). ولقد احتفظ الإسلام بطقوس وشعائر الحج الجاهلي لكنه أعطاها تفسيراً توحيدياً ودمجها ضمن رؤيته الشاملة، كما فعلت اليهودية في تفسيرها للعديد من الشعائر والطقوس الوثنية التي بقيت فيها (وأود هنا أن أضيف، من وجهة نظري، أن إعادة التقويم لمثل هذه الشعائر والطقوس القديمة، وإعادة تشكيلها ضمن الإطار التوحيدي هو ما تظهره حيوية وقوة دين ما. لذلك فإن معارضة العديد من المؤمنين، سواء من اليهود أو المسلمين، ضد أي بحث يدرس مثل هذه التأثيرات إنما يظهر أنه ليس لهم أي فهم واضح للتقليد الديني الذي ينتمون إليه).

وتوجد حالات عديدة، يمكن أن يُحدَّد فيها التأثير المباشر لدين على الآخر بكل تأكيد. ويصدق هذا على وجه الخصوص بالنسبة لتأثير اليهودية المباشر على الإسلام. ولا يتعلق هذا فقط بمسألة المفاهيم والأفكار الأساسية، والإسرائيليات (قصص الكتاب المقدس) والفقه (وهو موضوع كان أول من كتب فيه جايجر وتبعه بعد ذلك كثيرون)[1]. وإنما كذلك هنالك العديد من التفاصيل المدهشة والدقيقة

= A.I. Katsh, Judaism in Islam, Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentators, New York: 1954.

وعلى وجه الخصوص سورة البقرة، ص 137 ـ 139، كذلك أنظر مراجعتي لترجمة هذا الكتاب إلى العبرية في مجلة «الشرق الجديد» 1958، ص 111 ـ 112.

(1) أنظر دراسة جايجر، التي تدرس فقط القرآن والتي ترجمها إلى الإنجليزية يونج في كتاب Jedaism in Islam مدراس، 1848. كذلك يجب أن يلاحظ هنا أن مادة الإسرائيليات التي قبلها الإسلام قد أسلمت وشرحها ووسعها من كتب من متأخري المسلمين في ما يعرف بقصص الأنبياء. بعد ذلك كان لهذه النصوص الإسلامية تأثير واضح على المدراش اليهودي المتأخر سواء في العبرية أو العربية، مما يؤكد مرة أخرى فكرة إكمال الدورة في العلاقة التي ذكرناها بين الثقافتين. أنظر على سبيل المثال:

J.Heinemann, Aggadah and Its Development

الأغاده وتطوره (بالعبرية) القدس، 1973، الفصل الثاني عشر (الذي يعالج موضوع المدراش =

التي تؤكد هذا التأثير. وسنقدم مثالين قبل أن ننتقل إلى المرحلة الثانية من التفاعل الإسلامي ـ اليهودي، والذي تأثرت فيه اليهودية وبصورةٍ مباشرة بالإسلام.

من المعلوم أن صيام رمضان حلّ محل الصيام الإسلامي الأصلي الذي كان يتم في العاشر من محرّم، من المغيب إلى المغيب، تماماً كيوم التوبة اليهودي. وربما كان هذا التحول قد تمّ في الفترة التي كان محمد (ﷺ) قد ملّ علاقته مع اليهود ورغب في تجميد علاقاته باليهودية. ولكن حتى في فعل العزل والانفصال عن اليهودية، كان تأثير اليهودية كبيراً[1]. والآية القرآنية ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر..﴾ (سورة البقرة، الآية 187) تقدم مثالاً مفيداً على ذلك إذ إنّ هذا التفريق بين الخيط الأبيض والخيط الأسود لا معنى له بالنسبة لبدو شمال جزيرة العرب؟ (حتى وإن حاول مفسّرو القرآن جاهدين أن يشرحوا هذه الآية في السياق البدوي). وربما كان مصدر هذه الآية المشنا، بارخوت واحد، الآية 2: «بدءًا من أي وقت يجب على الواحد أن يقوم بصلاة الصباح؟ من الساعة التي يمكن فيها التفريق بين الأزرق والأبيض». فاليهودي الذي يكون مغطى بشاله الأبيض الخاص بالصلاة والذي عليه أطراف زرقاء (تاليت) فإن هذه الكلمات يكون لها معنى حقيقي ينطمس عند انتقالها إلى مجال أجنبي عنها كلياً، ولذا تظل تنبىء وبدقة عن مصدرها ذلك لأنها في السياق غير المناسب، وبذلك تؤكد أن الإسلام في هذا الموضوع يحتمل أن يكون قد تأثر باليهودية. بيد أنَّ الاحتمال الأكبر أن يكون اليهود قد أخذوا ذلك عن الإسلام.

وتنتمي إلى نفس الفئة فقرة من قصة يوسف في القرآن (السورة XII) وتفسيراتها. فلقد احتلت هذه القصة مكانةً هامةً في التراث الإسلامي، كما كانت في التراث المسيحي واليهودي قبل ذلك. ولقد قام العديد من

= المتأخر Pirkey de Rabb Eleizer هذا ودراسة قصص الأنبياء العلمية كجنس أدبي في العلوم الإسلامية بالعربية).

(1) أنظر أيضاً الفصل الخامس من كتابي: Some Religious Aspects of Islam وخاصة الملاحظات البيليوغرافية المذكورة في الحواشي 1 و2.

المستشرقين ممن لا يمكننا ذكرهم هنا فبحثوا ودرسوا مصادر هذه السورة. وسأتناول هنا جزءًا تفصيلياً ممتعاً وقصيراً من هذه القصة فقط. فبحسب القصة القرآنية (الآية 31) تكلم نساء المدينة عن زوجة العزيز (يوطيفار) وحبيبها يوسف. ﴿فلما سمعت بمكرهن أرسلت إليهن وأعدّت لهن متكأ وآتت كل واحدة منهن سكيناً وقالت أخرج عليهنّ فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم﴾. وعلى ما يظهر أنها أعدّت فاكهة لضيفاتها. لكن اسم هذه الفاكهة لم يرد في القرآن. وحينما همّت النساء بقطع الفاكهة ـ أدخلت امرأة العزيز يوسف إلى الغرفة ولقد أدهش دخوله وجماله السيدات بحيث أنهن قد قطعن أصابعهن!

وهذه القصة موجودة أيضاً في الميدراشيم Midrashim اليهودي (على سبيل المثال في المدراش هاجدول) المتأخر وعليه، يحتمل أن يفترض أن يكون هذا قد استعير من مصادر إسلامية ـ وهكذا نرى مرة أخرى مثالاً على دائرية العلاقة بين الثقافتين. لكن نقطتي الأساسية هنا هي أن مفسري ميدراشيم والتفاسير الإسلامية، معتمدة على تفاصيل عديدة للقصة، تقول إن الفاكهة المقدمة للنسوة كانت الأترج، وهي فاكهة هندية غير معروفة كلياً في شمال جزيرة العرب. لذلك يحتمل أن يكون أمامنا هنا تقليد يهودي قديم ربما من التراث الشفهي ليهود جزيرة العرب كجزء من التراث المدراشي اليهودي المبكر. ولقد انتقل هذا التقليد عن طريق هؤلاء اليهود إلى الإسلام ومن الإسلام إلى اليهودية مرة أخرى. والدليل الوحيد الذي بين أيدينا على ذلك مسألة الأترج، تلك الفاكهة التي كانت معروفةً منذ قديم الزمان في جنوب جزيرة العرب وفي الهند، ولكنها، كما ذكرنا، لم تكن معروفةً على الإطلاق في شمال جزيرة العرب. أما بالنسبة للإسرائيليين فإنهم كانوا على معرفة بهذه الفاكهة، فلقد عرفوها في القرون الأولى من الفترة المسيحية بل وربما قبل ذلك، بل ربما حتى منذ فترة الأسر البابلي. وعليه فإنه يحتمل أن يكونوا هم الذين نقلوا هذه القصة إلى جيرانهم من العرب بالإضافة إلى قصة يوسف[1]. وهذه ليست الحالة الوحيدة التي احتفظ فيها القرآن أو الحديث

(1) أنظر الموسوعة اليهودية، المجلد الخامس، مادة «Ethrog». أنظر كذلك كتاب: =

النبوي أو التفاسير بمادة يهودية قديمة مما افتقدت كلياً أصولها عند يهود شبه جزيرة العرب، ولقد عادت لاحقاً إلى اليهودية عن طريق المصادر الإسلامية.

III. والحقبة الثانية من تاريخ هذه العلاقات اليهودية ـ الإسلامية هي الفترة الطويلة التي حدثت فيها تأثيرات الإسلام على اليهودية. فلقد لاحظنا المشاكل المنهجية التي تشملها أو تقتضيها دراسة التأثيرات المتبادلة، مما جعل بعض العلماء يبالغون في تقويم تأثيرات اليهودية على الإسلام. ولذلك فإنه ينبغي أن نكون أكثر حذراً في دراستنا في هذه الفترة الثانية، حيث لا يزال الغموض يكتنف الظاهر والبارز منها، والتي ما تزال في مراحلها الأولى، على الرغم من أن العديد من الدارسين ـ غالبيتهم من اليهود ـ درسوا هذ الموضوع الهام منذ القرن التاسع عشر. ولقد نشرت أبحاثهم ودراساتهم في عشرات الكتب ومئات المقالات الصادرة في العديد من المجلات العلمية.

إن التأثير الفلسفي واللاهوتي (الكلامي) الإسلامي على الفكر اليهودي في العصور الوسطى أو على تاريخ وطريقة حياة اليهود الذين عاشوا في ظل الثقافة الإسلامية، أصبح الآن موضوعاً معروفاً تماماً ـ وربما كانت أبحاث ودراسات جولدتسيهر (والتي جمع معظمها J. Desomogyi في عدة مجلّدات) هي التي قدمت الإطار العام للاعتراف بحقيقة أن المصادر الإسلامية احتوت على مادة واسعة وثرية لدراسة تاريخ اليهود وطريقة حياتهم الدينية. على أن هنالك قلةً من العلماء (وبالذات غويتاين وفيدا وويدر وزوكر) ممن سنأتي على ذكرهم هنا ناقشوا تأثير المصطلحات والممارسات الإسلامية الدينية على التراث والممارسات اليهودية. ولقد أصبح كتاب غويتاين «مجتمع متوسطي» مصدراً أساسياً في هذا المجال، وإن كان إسهامه المهم إنما هو في وصفه التفصيلي وتحليله لتاريخ اليهود الاجتماعي والاقتصادي في ظل الإسلام في العصور الوسيطة.

= S.D. Goitein, Jews and Arabs, p. 193.

هذا وبحسب وجهة نظر غويتاين هناك احتمال أن يكون هذا النص العربي عن قصة يوسف إنما تعود أصوله إلى الأدب الفارسي المبكر، أنظر ص 194 ـ 195.

ولقد درست الظاهرة اليهودية ـ العربية أساساً باعتبارها جانباً لسانياً (لغوي) للعربية ـ كما هو الحال بالنسبة للمسيحية ـ العربية، أو كجانب إضافي للعربية الوسيطة. وأحياناً لم يعطَ اهتمام يذكر لحقيقة أن اليهود لم يستخدموا الإغريقية أو اللاتينية في كتاباتهم الدينية (مع استثناء فيلون وقلة معه)، وبالتأكيد ليس بعد أن أصبحت هذه اللغات اللغات الرسمية للكنيسة. ولكن نجد في المقابل أن اللغة العربية لغة أساسية لليهود في الحديث والتراث الديني في مختلف جوانبه. وفي الواقع إن النظر الفاحص لهذه اللغة قد يساعدنا لفهم التأثيرات الدينية الكبيرة للإسلام على العلماء اليهود في العصور الوسيطة. ولقد نفذت عشرات المصطلحات الإسلامية إلى التراث اليهودي، حتى أن التوراة، قد وصفت بمصطلحات القرآن فأصبح يطلق عليها الكتاب والشريعة والمصحف والوحي وأم الكتاب بل وحتى: القرآن. وسميت فصول التوراة سوراً (على أن الآيات احتفظت بالاسم العبري «باسوق» وإن استخدم في الجمع، جمع التكسير العربي «بواسق») وسميت الشريعة الشفوية بالسنّة أو الفقه وسمي الواعظ Contor إماماً كما هو الحال في التقليد الإسلامي، وأصبحت مدينة أورشليم «دار السلام» وإبراهيم «خليل الله» وموسى «رسول الله» كالنبي محمد. وسمي المسيح «القائم المنتظر» كما هو الحال عند الشيعة، وأصبحت الصلاة إلى الشرق تسمى «قبلة» كما هو الحال عند المسلمين. وهنالك العديد من المصطلحات من هذه الفئة، هذا دون أن نذكر عشرات بل مئات الكلمات الدينية التي يمكن أن تصنّف على اعتبارها مجرد ظواهر لغوية من أمثال: «المؤمنون» و«النوافل» و«صلاة الجماعة» وكذلك «البدعة»، إضافةً إلى حقيقة أن اليهود استخدموا أسماءهم العربية داخل المعبد (الكنيس) وفي عقود الزواج، إلخ... (على عكس ما كان عليه الحال في الغرب حيث لم يستخدم اليهود قط أسماءهم غير العبرية في الأغراض الدينية).

وهنالك عبارات عبرية ـ عربية مثل «صلاة الحريت» أو «ليلة البسياح» ومصطلحات مثل «قاضي» و«مفتي» و«فتوى» واسعة الاستخدام[1]. وبالإضافة

(1) أنظر على سبيل المثال:

=

إلى كل هذه العبارات والمصطلحات، يزخر التراث اليهودي باقتباسات حرفية من القرآن والحديث ـ إضافة إلى اقتباسات من التراث الإسلامي، على أن بعض الكتّاب استخدم هذه المصادر بصورة أكثر كثافة من غيرهم (فلقد استخدمها بهاء بن باقودا أكثر من ابراهيم بن موسى بن ميمون، وكذلك كان استخدام كُتّاب القرائين لها أكثر من معارضيهم من الربانيين). ولقد احتفظت الترجمات العبرية الوسيطة للكتب العربية، كما هو الحال في ترجمة إبراهيم بارشاسدي لكتاب «ميزان العمل» للغزالي بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية في صياغتها العبرية، على أنهم يضيفون أحياناً آيات من الكتاب المقدس والحكماء اليهود[1]. ولقد أشار كُلٌّ من شتاينشنايدر Steinschneider وأ. يهودا (في مقدمتهما لكتاب بهاء «واجبات القلوب») وغيرهم من العلماء إلى أن الترجمات العبرية للكتابات العربية وكذلك الحال بالنسبة للكتب العبرية المكتوبة بالعربية تحتوي على العديد من الاقتباسات من القرآن والحديث. وغالباً يغيّر العلماء اليهود الأسماء لكنهم نادراً ما يغيّرون الاقتباس نفسه. فمثلاً بدل من أن يسندوا الاقتباس إلى عائشة يسندون قولها إلى العالِمة دوبرا، وبدلاً من كتابة «قال عمر بن الخطاب» يكتبون قال الربّي عكيفا Akiva ويستبدلون باسم أبي

= J.Blau, The Emergence and Linguistics Background of Judaeo-Arabic, Oxford, 1965 p. 158ff (Apendix II, C).

وأنظر كذلك مجلة تربيز، فصلية الدراسات اليهودية، المجلد XL، 1970، ص 512 ـ 514. وكذلك أنظر أيضاً النصوص العربية اليهودية العديدة مثل ما كتبه سعديا جاعون في كتابه سيدور (كتاب أدميه) وترجمته للكتاب المقدّس إلى العربية في كتابه المشهور «كتاب الأمانات والاعتقاد». ويصدق الشيء نفسه بالنسبة للأدب اليهودي ـ الفارسي، أنظر على سبيل المثال:

H.H. Paper, A Judeo-persian Pentateuch, Jerusalem, 1972.

وقد يبرهن هذا أننا لا نتعامل فقط مع تأثيرات لغوية عربية وإنما مع تأثيرات إسلامية.

(1) الترجمة العبرية لهذا الكتاب نشرت مع مقدمة عبرية على يد J. Goldenthal باريس عام 1839 تحت عنوان Compendium Doctrinue Ethica للإمام الغزالي الطوسي. أنظر كذلك:

M. Gottstein: Translation and Translators in the Middle Ages.

الترجمة والمترجمون في العصور الوسيطة (بالعبرية) القدس، 1953، ص 70 ـ 80.

حنيفة والشافعي اسم رافينا Ravina وراف أشي Rav Ashi وبدلاً من التعبير «قال رسول الله» يذكرون «قال أحد الرسل» أو «قال واحد من أبناء الأنبياء» وبدلاً من «أقوال الصحابة» يكتبون «من أقوال حكمائنا» وهكذا[1]. إضافة إلى ذلك فلقد وجد بين أوراق الجنيزا القاهرية المشهورة[2]، وفي أماكن أخرى آيات من القرآن (وبالذات المعوذتين) وشذرات من الأدب الديني العربي (مثلاً بعض الأبيات للحلاج أو المتقدمين أو من المنقذ من الضلال للغزالي) بالعربية ولكنها مكتوبةٌ بالحرف العبري، وذلك على ما يظهر للمستخدم كتعاويذ وتمائم وللدراسة. وفي العصور الوسطى كتب المصحف كاملاً بالحرف العبري، وربما كان ذلك لإخفاء حقيقة أن اليهود قرأوا ودرسوا القرآن ـ وذلك مما كان ممنوعاً وبشدة في الشرع الإسلامي. وعلى عكس ما يدّعيه بعض الدارسين، فمن يعتبرون استخدام الحرف العبري عند الكتابة بالعربية دليلاً «على أن التمثل الروحي بين اليهود للثقافة الإسلامية كان أقل من تَمَثُّلهم للثقافة الأوروبية الحديثة»، فإنني أشعر بأن استخدام اليهود للغة العربية كان أكثر من مجرد ظاهرة لغوية وكان لها نتائج دينية ـ ثقافية بعيدة المدى. ولم تكن اليهودية الوسيطة في المشرق العربي قد «عرّبت» فقط، وإنما تحملت بصمات الإسلام في كل مجالات الحياة تقريباً وليس فقط الفلسفة والكلام (اللاهوت)[3]. وعلى الرغم من أن تأثير

---

(1) أنظر ترجمة A.S. Halkin إلى العبرية لكتاب موسى بن ياكوف بن عزرا (كتاب المحاضرة والمناظرة) وكذلك ما حرره أنظر:

A.S. Yahuda (ed.), Al-Hidaja 'Ila fara' iḍ Al-Qulub des Bachja Ibn Josef Ibn Paquda aus Andalusien, Leiden, 1912, Chapter III.

(2) أنظر الموسوعة اليهودية مادة «جنيزا» وبالذات الملاحق المدرجة في المجلد السادس عشر. كذلك أنظر كتاب:

S.D. Goitein (ED.) Religion in a Religious Age, p. 139ff.

(3) أنظر رائعة: S.D. Goitein, A Mediterranean Society

وهو دون شكّ أهم وأوسع دراسة للجاليات اليهودية في العالم العربي في العصور الوسيطة، كذلك أنظر على وجه الخصوص المجلد الثاني: المجتمع المحلي The Community 1971. والمجلد الثالث: الحياة اليومية والفرد، 1976. أما بالنسبة للتأثيرات الخاصة، فأنظر على سبيل المثال:

=

الإسلام على اليهودية الشرقية الوسيطة أصبح من الأمور المعروفة والمسلّم بها اليوم بين الدارسين للتاريخ اليهودي[1] فإنه ما يزال هنالك تردد بين بعض العلماء فيما يتعلق ببعض التأثيرات الدينية الإسلامية[2].

والأمثلة التالية (وبعضها معروف جداً، على أن بعضها غير واسع الشيوع) قد تساعد في توضيح ما نرمي إليه. على أنه ينبغي علينا أن نعي إمكانية التفسيرات المختلفة لنفس الظاهرة وينبغي علينا أن نكون حذرين حينما نخوض في هذه التفاصيل[3].

والمثال الأول، وهو من مجال اللسانيات، لكن أهميته تتعدى هذا المجال العلمي ومهارة العرب اللغوية وتقديرهم وتعظيمهم للغة العربية، منذ فجر حضارتهم (أنظر مثلاً الشعر الجاهلي) قد تكون واحداً من الأسباب التي جعلتهم ينظرون إلى القرآن، كلام الله، على اعتبار أنه أكبر وأعظم معجزة وأقوى دليل على نبوة محمد (ﷺ) (فبحسب حديث ـ كان للأنبياء السابقين معجزات، وكانت معجزاتهم من

= N. Wieder, Islamic Influences on Jewish Worship, Oxford, 1957.

M. Zucker, «The Problem of 'Isma in Islamic and Jewish Literatures:

(مشكلة العصمة في الأدبين الإسلامي واليهودي) (بالعبرية) مجلة تربيز، فصلية الدراسات اليهودية، المجلد 35، 1966، ص 149 ـ 173.

(1) أنظر ما يلي:

A.S. Halkin. «Judaeo-Arabic Literature», L. Finkelstein, The Jews, Their History, Culture and Religion, Vol. II, New York: 1960, pp. 1116-1148.

G. Vajda, Introduction a la Pensee Juive au Moyen Age, Paris, 1947.

(2) من الممتع أن نعترف بنفس الفضل لنفس التأثير العام ونفس التحفّظ فيما يتعلق ببعض التأثيرات الدينية في دراسة التأثير الإسلامي على مسيحية الغرب. في مقابل هذا أنظر دراسة جورج مقدسي: وعلى سبيل المثال مقالته:

«The Scholastic Method in Medieval Education; Saeculum Vol. XLIX, 1974, pp. 640-661.

وعلى وجه الخصوص ص 641 ـ 661.

(3) أنظر على سبيل المثال مراجعة غويتاين لتحقيق بلاو لكتاب فتاوى ابن ميمون:

«Maimonides as Chief Justice,» JDR, Vol. XLIX, 1958 pp. 191-204, Esp. p. 198 n. 25.

جنس ما كانت تمتاز به أممهم أو وقتهم)[1]. وعليه قام المفهوم الكلامي الإسلامي الذي يرى أن القرآن أعلى من كافة الكتابات المقدّسة ليس فقط من الناحية الدينية وإنما أيضاً من ناحية الأسلوب اللغوي أيضاً، لذلك فإنه لا يمكن تقليده من البشر «إعجاز القرآن»[2]. ولقد تبنى هذا التعظيم للغة اليهودُ في العصور الوسطى (فلقد كان موسى بن عزرا واحداً من الوسطاء) بل لقد أدى هذا التعظيم إلى إنعاش اللغة العبرية بينهم بل ولقد قادهم ذلك إلى محاولة البرهنة على أن العبرية ليست بأي حال أقل من اللغة الغنية التي كانت لجيرانهم المسلمين. بل حتى اعتقاد المسلم بأن لغة قريش، قبيلة النبي (ﷺ) كانت أفصح لغات القبائل الأخرى، أدت إلى حصول اليهود على صيغة مشابهة وذلك بالاعتقاد أن قبائل يهودا وبنيامين أو سكان القدس هم أفصح من تكلم بالعبرية[3]. وفي مثل هذه الحالات وما يشبهها ليس هنالك من شك أن اليهود قد تأثروا بالإتجاهات الإسلامية ذات الطبيعة الدينية الواضحة وليس هنالك من سبب يدعونا للافتراض أن مثل هذه المفاهيم يمكن أن تنبت بصورة طبيعية تلقائية وأصيلة في التربة اليهودية.

أما المثال الثاني فهو من مجال التاريخ: فلقد كانت ظاهرة غريبة، أجنبية على روح «أهل الكتاب» في أن يتفاخر بعض المتنبئين (أنبياء كَذَبة)، ممن ظهروا في ظل الإسلام، بأميتهم ولقد كانوا فخورين بادّعاءاتهم أنهم يستطيعون الكتابة والقراءة. ولقد ظهر هذا النمط في اليهودية على وجه الخصوص مع

(1) أنظر صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، كتاب الإيمان، الباب 70، ص 134، حديث رقم 219.

(2) أنظر الموسوعة الإسلامية مادة «إعجاز».

(3) أنظر مقال:

A.S. Halkin, «The Medieval Attitude Toward Hebrew» in A.Altmann (ed.) Biblical and Other Studies, Brandeis University, P.W. Lown, Institute of Advanced Studies and Textes I, Harvard University Press, 1963.

وكذلك أيضاً كتاب موسى بن عزرا المشار إليه سابقاً، ص 42، ص 54.

أبو عيسى[1]، وتكرر أيضاً مع ظهور متنبئين متأخرين بل إنها وصلت إلى اليهودية في أوروبا. فهل من الممكن توقع افتخار المسيح (المنقذ) بجهله؟ وهل من المتوقع أن يحترمه اليهود لجهله؟ وهكذا مرة أخرى نجد حالةً واضحةً لتأثير الإسلام ونقصد بذلك تعبير «النبي الأميّ» وهو لقب أعطِي للنبي محمد، وذلك استناداً إلى تعبير قرآني غامض obscure ويحتمل أن يكون المعنى الأصلي لهذا التعبير هو أن محمداً يعتبر نفسه نبياً أرسل إلى كل الأمم، وعلى وجه الخصوص لتلك الشعوب التي ليس لها كتاب مقدس، ولكنه بعد ذلك فسّر هذا التعبير ليعني «النبي الذي لا يعرف القراءة والكتابة»[2]. ولقد استخدمت برهاناً في وجه من ادّعوا أن النبيَّ محمداً لم يعلم كلام الله الحي وإنما يقص قصص القدماء (أساطير الأولين)[3] لذلك فإن «حقيقة» أن محمداً لا يستطيع الكتابة والقراءة قد استخدمت كبرهان أنه لم يكن يستطيع قراءة ما هو في كتب الأقدمين، وما قاله إنما هو وحي من الله نزل عليه. وانتقل هذا النمط إلى اليهودية، لكن حقيقة أنه نمط غريب على روح اليهودية يبرر لنا الافتراض بأنه كان نمطاً إسلامياً Motif احتاجه أنبياؤنا الطالعون في ظل الإسلام على أمل الاعتماد على جهل الجماهير من حولهم. على أن هنالك بعض الأنماط للحركات المهدوية messianic، والتي كان يعتقد ولفترة طويلة أنها نتاج إسلامي، ليست بالضرورة

---

(1) أنظر الموسوعة اليهودية، مادة «أبو عيسى» و «Yuddghan» «severus» كذلك أنظر:
I. Friedlaender, «Jewish-Arabic Studies: Shi'ite Elements in Jewish Secterianism», JQR, 1919 p. 1183, 1911, p. 489.

كذلك أنظر:

M. Schreiner, «Notes Sur les Juifs dans l'Islam», REJ Vol. 29, 1894, p. 206ff.

(2) أنظر موسوعة الإسلام، مادة «أمي» وكذلك كتاب جولدتسيهر Vorlesungen المشار إليه سابقاً، الفصل الأول، ص 27، وما بعدها وكذلك:

W.M. Watt, Bell's Introduction into the Qur'an, Edinburgh, 1970. p. 33ff.

وربما كان هذا موتيف قديم له بعض الأصداء أيضاً في الأناجيل؛ أنظر:

A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill, 1975.

(3) أنظر السورة الرابعة، آية 25، والسورة السابعة، الآية 31، والسورة 16، آية 24، والسورة 23 الآية 83.

أن تكون ذات أصول إسلامية، فعلى سبيل المثال الاعتقاد Docetic بأن النبي الكذّاب بعد موته اختفى في سرداب صخري أو في سحابة حتى يعود لاحقاً لنشر الحق في العالم. وبناء على الأسباب المنهجية التي ذكرتها سابقاً قد يفترض أن أصولها قد تكون في بعض أقوال الحكماء اليهود الأقل شهرة، أو قد تكون ابداعات طبيعية من داخل اليهودية نفسها، أو هي نتيجة تأثيرات أجنبية أخرى[1].

أما مثالنا الثالث فهو من مجال مختلف كلياً. فلقد امتلك كُلٌّ من اليهودية والإسلام نوعاً خاص من التراث الفقهي (الهالاخا) الذي يحقق ولدرجة كبيرة ما يحققه أو يقوم به في الثقافات الأخرى القانون المدوّن المكتوب، وأقصد بذلك ما يعرف بالفتاوى. إذ سرى هذا التراث على مجمل المقولات القانونية التي تم التوصل إليها كإجابة على أسئلة من أفراد (وفي الإسلام قد يكون هؤلاء أنفسهم من القضاة) ممن استخدموا تخصصهم ومعرفتهم بالفقه (ويسمى أمثال هؤلاء بالمفتين تفريقاً لهم عن القضاة). أما في اليهودية فإن المفتي

---

(1) أنظر كتاب Friedlaender السالف الذكر، الفصل الثاني وكذلك أنظر حول موضوع التوبة:
E.E. Urbach, The Sages. Jerusalem, 1975, chp. XVII.
وعلى وجه الخصوص، ص 689. كذلك قد أكدنا أن دراسة مثل هذا النوع من الدراسات تتطلب الدقة والحيطة. لذلك حاول العلماء أن يؤكدوا على التشابهات، على الرغم من عدم وجودها البتة. فمثلاً أكدوا على أوجه الشبه بين القرائين Karaites في اليهودية والظاهرية في الإسلام أنظر:
(I. Goldziher, «Melanges Judeo-Arabes» IV. REJ, Vol. XLII, 1901, p. 6-7).
وفي حالة علماء آخرين تم تخيّل أوجه شبهٍ لا وجود لها. فمثلاً إن القرائين Karaite طالبوا بتثبيت التقويم القمري بحسب الرؤية البصرية للهلال ـ وهو فعل ليس له أي علاقة بما تم في الإسلام، وإنما يعتمد على تقليد يهودي قديم. وفي المقابل، ربما تأثر القراءون بأكثر من اليهودية الحاخامية بالإسلام في بعض التفاصيل الأخرى من عبادتهم (مثلاً الصيام لفترات طويلة، الوضوء وخلع النعلين قبل الصلاة... ألخ) ـ وربما بسبب أوجه تشابه سابقة للإسلام بالقرائين عن طريق الفرق اليهودية القديمة كما وضح في مخطوطات البحر الميت.
لكن مع ذلك أنظر ردود القرائين واعتراضاتهم على الإسلام والتي كانت على وجه الخصوص عنيفة، أنظر الموسوعة اليهودية مادة «عنان بن أيفد» و«القراءون» وكذلك قائمة المراجع المذكورة هناك.

هو في العادة من القضاة. ولهذه الفتاوى قوة قرارات الحكم في القانون، ولقد جمعت هذه الفتاوى في عشرات الكتب، والتي استخدمت، في اليهودية والإسلام، كمراجع قانونية يتم التوصل على أساسها لأحكام وقرارات تالية. صحيح أن هذا النوع من التراث القانوني (الفتاوى) كان أيضاً معروفاً في القانون الروماني، وافتراض أن تراث الفتاوى اليهودي والإسلامي اشتق من هذه الممارسة الرومانية افتراض لا يمكن رفضه بسهولة. لكن مع ذلك، فإنه فيما يتعلق بالإسلام واليهودية، يصعب تأسيس أي ترتيب زمني بتيقّن. وعموماً يمكننا أن نقول أن معظم الفقه الإسلامي تطور في العراق وأنه تأثر إلى درجة ما بنشاط الهالاخا اليهودي Halakhae والذي وصل قمته في جونيم Geonim، ويظهر أنه من المعقول أن نفترض، تمشياً مع افتراض غويتاين Goitein، أن تراث الهالاخا اليهودي المتطور ترك بصماته على النشاط الفقهي الإسلامي المبكر لكن من المحتمل أيضاً أن يكون تطور الهالاخا اليهودي قد لاقى دفعةً من ازدهار وتطور الإسلام[1]. إضافةً إلى ذلك فإنه ينبغي لنا أن نتذكر دائماً أن الإسلام كانت له احتياجات شبيهة بتلك التي واجهت اليهودية، بحيث برز تراث فقهي يقوم على الفتاوى في الإسلام. والعكس صحيح أيضاً. فإن الثورة الاجتماعية ـ الاقتصادية التي واجهت اليهود في ظل الحكم الإسلامي (وتحولهم من الزراعة إلى التجارة) قادهم إلى تبنّي قوانين شبيهة بتلك التي في الإسلام، والتي كما هو معروف، نتاج الطبقة الوسطى في حضارةٍ ذات صبغة

---

(1) أنظر:

J. Schacht, An Introduction into Islamic Law, Oxford, 1964, p. 20-21; S.D. Goitein, Jews and Arabs, p. 61-69.

وكذلك مقالة:

«Introduction into Islamic law» in, Goitein-Ben Shemesh, Muslim Law in Israel. Jerusalem, 1957.

وللاطلاع على وجهة نظر مختلفة فيما يتعلق بموضوع الفتاوى أنظر:

E.J. Rosenthal, Judaism and Islam, Popular Jewish Library 1961, p. 55; M.A. Friedman, «The Ransom Divorce Proceedings in Medieval Jewish Practice»; Israel Oriental Studies, VI, 1976, p. 288-307 esp. p. 298-299.

وكتاب N. Wieder التأثيرات الإسلامية على العبادة اليهودية (بالعبرية) أكسفورد 1957.

تجارية[1].

وبغض النظر عن السبب، تبقى حقيقة أن اليهودية والإسلام ربما كانا الدينين الوحيدين اللذين لهما نشاط فقه في العالم. ولكليهما قانون شفوي مقدّس، كما ذكرنا سابقاً، بالإضافة إلى القانون المكتوب. ولقد وجد كُلٌّ منهما تراثاً فقهياً عظيماً، وذلك عن طريق القياس المنطقي غالباً. وفي كليهما كان هذا عمل خبراء مستقلين (الفقهاء أو العلماء في العربية) وظهرت في كُلٍّ منهما مدارس فقهية مختلفة كلها معبّرة عن الجماعة، وبنفس الدرجة. والاهتمام الديني في كُلٍّ من الدينين إنما يقوم على القانون الديني (الفقه) الذي يعتبر المقدس، بل وفي الدينين أن الله نفسه يأمر بهذا النشاط، ويستخدم كلا الدينين نفس الطرق المنطقية في الاستنباط ولها نفس المبادىء العامة (أنظر مثلاً فكرة «أن الشورى مفضلة» في التلمود البابلي، في سفر بارخوت (60أ) وفي نهاية سورة البقرة) وكذلك لهما تصنيفات متشابهة لأفعال البشر وعشرات التفاصيل القانونية المتماثلة[2]. إضافةً إلى ذلك فإن الدينين انتهجا تراث الفتاوى العظيم الذي ذكرناه والذي ازدهر بالذات بعد قفل باب الاجتهاد المستقل (ويسمى قفل باب الاجتهاد في الإسلام وفي اليهودية «راف أشي ورافينا مشهوران بمقولتهما ـ نهاية الحكم» باب ميتستا 86أ). ومع ذلك فإنه من المستحيل أن نقرر بصورة يقينية متى ظهر هذا النوع من التراث العلمي لأول مرة وما إذا كان نتيجة تأثير أحد الدينين على الآخر. فلم تكن الفتاوى اليهودية تذكر قبل المربي يهودا جاعون (في منتصف القرن الثامن) وكذلك لم تكن موجودة في الإسلام، إذ لم تكن حتى ذلك التاريخ سوى بعض الفتاوى «الخاصة» من علماء أمثال إبراهيم النخعي الكوفي، الذي عاش في القرن السابع. ويعتقد بعض الباحثين

---

(1) أنظر:

S.D. Goitein, A Mediterranean Society, Vol. I. (Economic Foundations), University of California Press, esp. Jewss and Arabs, p. 89ff. Chaps, II, III.

(2) أنظر:

R. Brunschvig, «Hermeneutique Normative dans le Judaismes et dans l'Islam», Atti della Accademia Nazionale dei lincei, eccLXXII, 1975, Roma, 1976, p. 1-20.

أن هذا التراث العلمي كان موجوداً في التلمود، وأن جونيم إنما أوجد نوعاً من الاستمرارية للحكماء اليهود الدُعاة. ويعني هذا الافتراض أن فكرة الفتاوى دخلت على الإسلام من اليهودية، لكن المسألة تحتاج إلى تحقيق وتدقيق ودراسة ولقد أظهر جولدتسيهر في المقابل أنه في بعض التفاصيل على الأقل ـ يمكن البرهنة على تأثير تراث الفتاوى الإسلامية في اليهودية بكل يقين ـ فغالبية الفتاوى اليهودية في الأقطار الإسلامية كتبت بالعربية، وكانت الأسئلة الموجهة للحكماء قد وردت من جميع أنحاء العالم، وهي غالباً ما تكون بهذه البداية: «ليعلمنا مولانا وليعطه ربنا من فضله أجرين». لكن لماذا ينبغي أن يحصل الحكيم على أجرين؟! لقد أوضح جولدتسيهر أن هذه الصياغة إنما قامت على الحديث النبوي الذي يقول: «إذا اجتهد الحاكم وأصاب فله أجران، أما إن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد» وذلك على اجتهاده فقط! إن اليهود الذين استخدموا هذه الصياغة، إنما كانوا على ما يظهر، يرغبون في التبرُّك للوصول إلى القرار أو الرأي الصحيح[1].

وهناك العديد من الأمثلة على هذا النوع من تراث الفتاوى والذي يظهر فيه التأثير الإسلامي على الهوية، حتى وإن كان احتمال أن هذا النوع من النشاط الديني قد بدأ في الإسلام أساساً تحت تأثير يهودي. فكما هو معروف، يحرم التراث الديني اليهودي عزف أي آلة موسيقية كحداد على خراب المعبد ولقد ظهر نفس التحريم ـ وبنفس الحجج ـ في التراث العربي المبكر، وكذلك في التراث الديني اليهودي المتأخر الذي انتعش في ظل ابن ميمون. ولكن مع ذلك، فإنه أثناء هذه الفترة، فيما بين سعديا جاعون وابن ميمون، أضيف نوعٌ من الحجج غريب: يربط بين طرق حياة الموسيقيين والمغنين اللاأخلاقية (وبالذات المغنيات)، الذين يفترض أنهم يقودون الناس إلى الرذيلة وارتكاب الفواحش. وواضح أن هذا يعكس الموقف الإسلامي والديني السلبي إزاء

---

(1) أنظر:

I. Goldziher, «über eine Formel in der jüdischen Responsa Literature und in den Muh. Fatwas», ZDMG, Vol. LIII, 1899, p. 645-652.

وكذلك أنظر الـ Summae المسيحية الوسيطة Issiah LVIII.V. 14 التي استخدمت الصيغة «Respondeo dicendumquod».

الموسيقى (باستثناء بعض الصوفية الذين طوروا نوعاً من الموسيقى الدينية). بل لقد رفض علماء مسلمون سماع شهادة المغنين والموسيقيين من حيث إن مهنتهم قد جعلتهم غير جديرين بالشهادة. ولقد اتبع حكماء اليهود هذا.. ومنعوا ورفضوا شهادة المغنين في المحاكم حيث اعتبروهم خارجين على الأخلاق[1].

IV. وفي ختام مقالتي هذه أود أن أذكر موضوعاً شيقاً خاصاً بالربّي إبراهيم ابن موسى بن ميمون، الذي تولى بعد والده رئاسة الجالية اليهودية في مصر (1204 ـ 1237) أو بصورة عامة، تأثير التصوف الإسلامي على اليهودية. فالتصوف[2] وتراثه الديني الرائع، الذي يعد من أروع ما أنتجته الإنسانية، كان له تأثير كبير على اليهود، الذين انجذبوا إليه أكثر من انجذابهم إلى الفلسفة العربية. ولقد وجد هذا التأثير والانجذاب التعبير عنه في الأدب[3]. وكذلك حقيقة أن يهوداً انضموا إلى هذه الجماعات الصوفية. وتؤكد هذه الحقيقة الأخيرة المصادر الإسلامية وكذلك رسائل الجنيزا اليهودية. من ذلك الرسالة الحزينة التي نشرها جويتاين من امرأة يهودية فقيرة إلى نجيد داود (ربما كان داود ميمون الثالث، الذي أصبح في منتصف القرن الرابع عشر واحداً من كبار يهود مصر) تستعطفه فيها أن يساعدها لإعادة زوجها بشير (ولقد كان اليهود

(1) أنظر تحرير برنارد لويس «كتاب فتاوى Gaonic» المجلد العاشر الفارسي، 1941 ص 10، الفتوى رقم 20. أما بالنسبة للموسيقى في الإسلام فأنظر الآن:

A. Shilosh, «The Dimensions of Sound» In B. Lewis (ed.) The World of Islam, London, 1976 esp. p. 168.

كذلك أنظر موسوعة الإسلام مادة«عدل» ومادة «شهادة» وكذلك أنظر:

Th. W.Juynboll, Handbuch des Islamischen Gesetzes, Leiden, 1910, p. 316.

(2) أنظر:

A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hills 1975. L.A.H. Nicholson, The Mystics of Islam, London 1914, and A.J. Arberry, Sufism, London 1950.

(3) أنظر على سبيل المثال:

G. Vajda, La Theologie Ascetique de Bahya ibn Paquda, Cahiers de la Societé Asiatique VII, Paris, 1947. F. Rosenthal, «A Judaeo-Arabic work under Sufi Influence: HUCA, Vol. XV, 1940, pp. 443-484. J.Z. Werblowsky, «Faith, Hope and Trust: A Study in the Concept of Bittahon», Annaul Jewish Studies, London, 1964, p. 118ff.

بطبيعة الحال يستخدمون أسماءهم العربية) من صحبة الفقراء (أي الصوفية). فلقد ترك بشير زوجته وأطفاله وسكن في أحد الخوانق الصوفية في جبل بالقرب من القاهرة. ولقد عبرت زوجته عن خوفها أنه ربما لن يقوم بتعاليم الوصايا بل قد ترك دينه، وربما قلّده أبناؤه الثلاثة[1].

وكما ذكرنا فقد وجدت شذرات من الأعمال الشعرية والنثرية للمتصوفة المسلمين في لغاتها الأصلية لكن بالحرف العبري في أوراق الجنيزا، ويقول إبراهيم جافيسون التلمساني من تونس (المتوفى 1605) وذلك في تفسيره للأمثال أنه «يجب أن يكون كل متعلم قد تأثر بفلسفة أبي حامد الغزالي» الذي درس كتبه العديد من العلماء اليهود[2]. فلقد كان الغزالي، بطبيعة الحال، ليس مجرد واحد من اعظم مفكري الإسلام وإنما أيضاً واحداً من أعظم متصوفيها.

وربما كان من المفيد هنا أن نلاحظ أن اليهود استوعبوا التأثير الصوفي على الرغم من أن التراث الصوفي لم يحدث أي تغير يذكر في موقف المسلمين من اليهود أو «الذميين». بل إنه بطريق ما أدى أو قاد إلى ازدراء كل أشكال الشعائر الدينية وكافة أنواع الفروق المصطنعة بين الأديان المختلفة، لمن يبحث عن تجربة حقيقية ومعرفة صوفية بالله[3]. وعلينا أن نؤكد مرةً أخرى أن الشعراء الكتاب اليهود لم يصلوا قط إلى نفس الدرجة المتطرفة من الوله (الشطح) التي حاول أن يصل إليها المتصوفة المسلمون، مما دفع بعضهم إلى تحطيم الحواجز بين الأديان وبين الخير والشر بل وحتى بين الله والإنسان.

وقصة إبراهيم بن ميمون، توضح لنا واحدة من أغنى فترات التاريخ لهذا التأثير وربما كان من المفيد أن نذكرها باختصار هنا، على الرغم من وجود العديد

---

(1) S.D. Goitein, «A Jewish Addict to Sufism» JOR. Vol. XLIV, 1953, pp. 37-49.

(2) «Omer Hashikhha» بالعبرية، Livorno، 1748، ص 138.

(3) أما فيما يتعلق بالتأثيرات الهندية على اليهود والمسلمين فأنظر دراستنا:
Studies in Al-Chazzali, Ch. VII.

وكذلك أنظر: S.D. Goitein, «A Jewish Addict».

من الدراسات اليهودية حول إبراهيم هذا وهي منشورة بالاضافة إلى تحقيق وترجمة لمعظم أعماله.

لم يكن إبراهيم بن ميمون، الذي ورث منصب رئيس اليهود عن والده، والذي توفي عام 1237م مجرد قائد وفقيه يهودي (أنظر فتاويه التي نشرها فريدمان وغويتاين) وإنما كان أيضاً متصوفاً عظيماً. ولقد كتب ديواناً شعرياً صوفياً عظيماً باسم «كفاية العابدين». ولقد حاول في ديوانه هذا أن يحول جيله إلى التصوف وأن يبرهن لهم، وذلك بالاعتماد على العديد من الاقتباسات من المصادر اليهودية، أن التصوف هو الطريق الحق للمؤمنين. يختلف الباحثون المعاصرون فيما يتعلق بآرائهم حول مصادره في هذا الكتاب، لكن مما لا شك فيه هو أنه تأثر بصورة عميقة بعالم التصوف، الذي ارتبط به ارتباطاً قوياً في مصر. وليس هذا المكان الذي يمكن أن نعالج فيه عقيدة إبراهيم بالتفصيل لكن قد يكون من المفيد أن نذكر بعض الملاحظات العامة حول افتراضاته، وهي ممتعة جداً، حتى لمن يرفضون القبول بها. فلقد رأى الربّي إبراهيم أن الإسلام، وبالذات تصوفه، احتفظ بالعديد من عناصر الممارسات والتعاليم التي لقدماء الحكماء اليهود. ومن هذه العناصر الركوع والسجود في الصلاة،، والاعتكاف الروحي أو الخلوة والتهجد.. إلخ ـ وهي العناصر التي تجاهلها الحكماء اليهود وبتعمّد. وفي المقابل، تبنّى الإسلام العديد من هذه الممارسات وكذلك تبنّى الشعور الدائم الحضور باليوم الآخر والزهد في الدنيا. وهذه العناصر قد تطورت في عالم الإسلام بطريقةٍ خاصة في الحركة الصوفية لذلك فإنها ذات علاقة وطيدة بأفكار الحكماء اليهود القدماء[1].

---

(1) أنظر:

S.D. Goitein, «Abraham Maimondes and his Pietist Circle:, in A. Altmann (ed.), Jewish Medieval and Renaissance Studies, P.W. Institute of Advanced Jewish Studies, Brandeis University, Studies and Texts IV, Harvard University Press, 1967, pp. 145-164.

كذلك لاحظ السرد البيليوغرافي الموجود في الحاشية رقم واحد.

كذلك أنظر مقالته:

= «A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides» JJS, Vol. 16, 1966, pp.

لذلك فلقد أكد الربّي إبراهيم، قبل أكثر من سبعمائة وخمسين سنة، على الآراء المعاصرة اليوم بين دارسي الإسلام، ونقصد بذلك، أن العقيدة الإسلامية المبكرة يمكن أن تكون ذلك علاقة بالمصطلحات الدينية والموضوعات والأفكار التي كانت تتبناها فرقة البحر الميت والفرق المسيحية الهرطقية المبكرة ومجموعات أخرى مماثلة[1].

على أن الربّي إبراهيم لم يكتف بهذه الدراسات النظرية فقط. فلقد دفعه اعتقاده إلى أن يطالب بالعودة مرةً أخرى إلى عادات الأجداد والأسلاف وذلك

406-407.

=

أنظر

G. Cohen, «The Soteriology of R. Abraham Maimonides PAAJR, Vol. 35, 1967, pp. 75-98, Vol. 36, 1968, pp. 33-48.

(لقد حاول كوهين أن يقلل من التأثير الإسلامي على إبراهيم بن موسى بن ميمون). وهناك ترجمة محققة لأجزاء من كتاب إبراهيم بن ميمون «كفاية العابدين» موجودة في كتاب:

S. Rosenblatt (ed). The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides I, New York, 1927, II, Bettimore, 1938.

(1) أنظر:

C. Rabin, Qumran Studies, Oxford, 1954. Chp. IV.

كذلك أنظر:

M. Philonenko, «Un expression qumraienne dans le Coran:, Atti de Terzo Congresso Di Studi Arabic Islami, Ravello, 1966, Napoli, 1969, pp. 553-556.

أو:

H. Nibley, «Qumran and the Companions of Cave Rerve de Qumran, Vol. V. 2(18) 1965. pp. 177-198.

يعالج نيبلي بصورة موسعة رواية الثعالبي لـ «قصص الأنبياء» أكثر من معالجته رواية القرآن لها، أنظر:

E.F.F. Bishop, «Qumran and the Preserved Tables», 253-256.

ولنفس المؤلف:

The Qumran Scroll and the Quran; Muslim World, Vol. XLVIII, 1958.

وانظر أيضاً:

N. Wieder, The Judean Scroll and Kariatem, London, 1962.

عن طريق تقليد المحيط المسلم، مثلاً، في الصلاة. وفي أحد أجزاء كتابه العظيم يقترح إزالة المساند من الكنيس وتوزيع سجاجيد الصلاة على الأرض كما هو الحال في المساجد(1). واقترح أيضاً الركوع كما هو الحال في صلاة المسلمين. وفسّر أيضاً الآية: «يقفون متراصين (بالعبري: فوقيم) ويركعون في اتساع من المكان» كما لو أن المعنى «متراصين» أي في صفوف، ويمتدح الصمت المحترم في المساجد الذي كان على نقيض الضوضاء غير المبجلة والصخب الذي تميزت به المعابد اليهودية في ذلك الزمن. وكما نعلم من وثائق الجنيزا، فإن خطة إبراهيم فشلت مع ذلك. إذ رفع أعضاء الجالية اليهودية شكوى ضده إلى الملك العادل، أخ ووريث صلاح الدين الأيوبي موضحين أنه (أي إبراهيم) كان يحاول إرغامهم على تبني بدعة محرمة في دينهم. وكان هذا محرماً في الشرع الإسلامي، الذي كان يطبّق في مثل هذه الحالات أيضاً على غير المسلمين من الجاليات التي تعيش في ظل حكمه. لذلك أجبر إبراهيم أن يعتذر للحاكم المسلم وأن يعلن توبته وأنه لن يسيىء استخدام سلطته باعتباره

(1) قد يكون من المهم أن نشير هنا بأنه من عدة جوانب هناك الكثير من صلة القرابة بين الكنيس والمسجد أكثر من وجوه الشبه بين الكنيس والكنيسة وبالذات الكنيسة الكاثوليكية. على سبيل المثال التحريم المشترك للرسوم والتماثيل للناس والحيوانات التي تعتمد على سفر الخروج XX، الآيات 4، 5 أو على السورة الرابعة، الآية 91، والتعليقات التي عليهما. كذلك أنظر:

K.A.C. Creswell, «The Lawfulness of Painting in Early Islam» ARS Islamica, Vol. XI, 1964, pp. 159-166,

وموسوعة الإسلام مادة «صورة»، وكذلك أنظر المراجعة العام التي قام بها:

R. Ettinghausen, «Decorative Arts and Paintings, Their Character and Scope» in J. Schacht C.E. Bosworth (eds.): The Legacy of Islam, Oxford, 1974, p. 274ff.

وكذلك السرد البيليوغرافي المذكور في نهاية المقالة، ص 200 ـ 290. وهناك تفاصيل مهمة يمكن أن تضاف هنا: أولها أن الشريعة في كلٍّ من اليهودية والإسلام تسمح بالتصوير والنحت إذا ما بُتِرَ أو وُضِعَ على الأرض ليدعسها الناس (حتى لا تعبد!) وثانياً: الفكرة العامة التي عبّر عنها التلمود البابلي، بارخوت، 10أ، هي أن الله وحده هو الذي يخلق الكائنات الحية (في مقابل رسومات البشر الميتة) قد تحول في حديث نبوي إلى عقاب للرسامين، الذين سيسألون يوم القيامة بأن ينفخوا الروح فيما رسموه، وبطبيعة الحال، لن يستطيعوا ذلك.

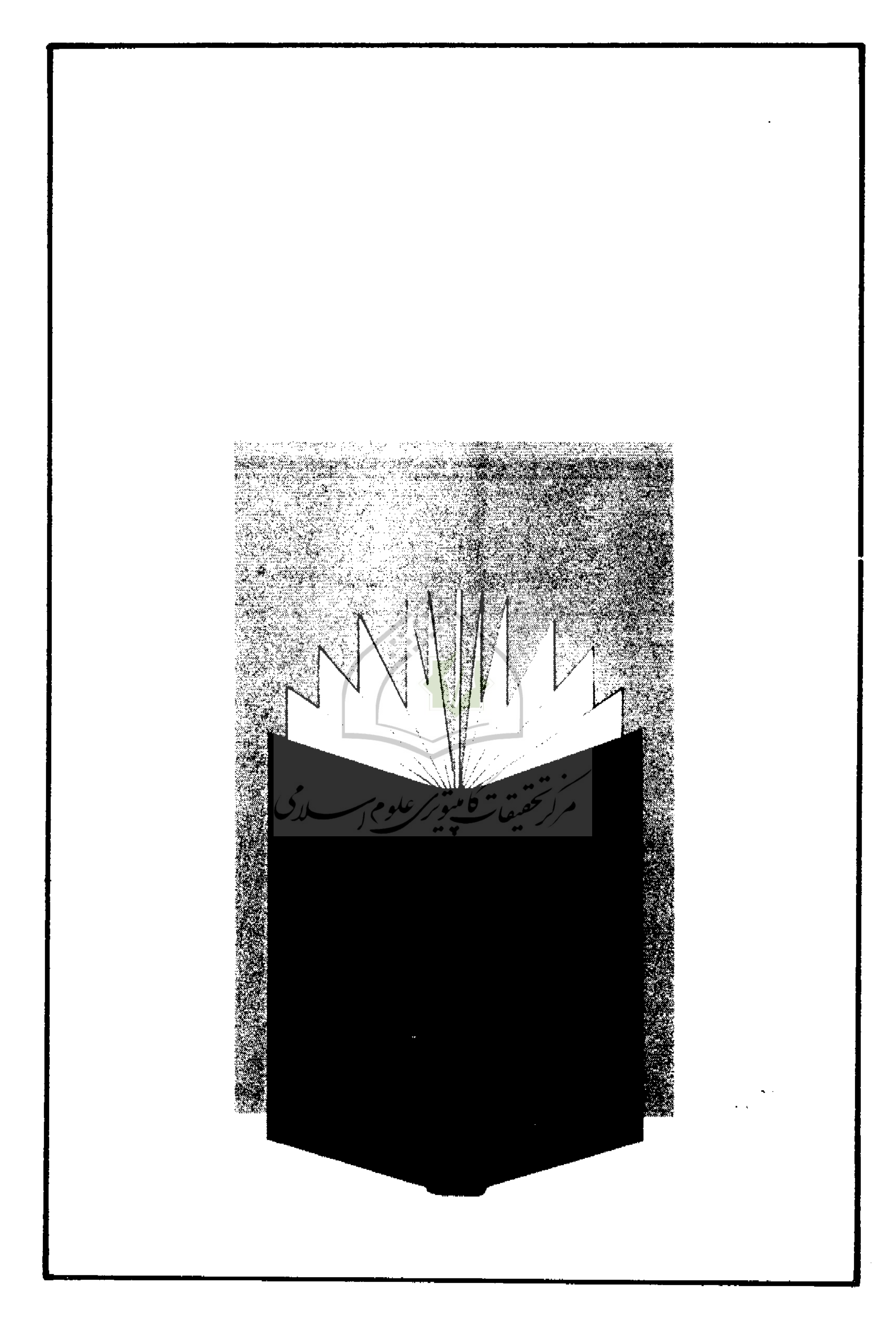
«رأس الجالوت» للطائفة اليهودية وذلك عن طريق إدخال بدعٍ عليها.

معظم الأمثلة التي ذكرناها معروفةٌ جداً[1]. على أن قلةً استخلصوا منها النتيجة الضرورية فالأكثريةُ ترى أن «الثقافة اليهودية العربية» ينبغي أن تعامل كمجرد ثقافة يهودية عبّرت عن نفسها بالعربية. بينما الصحيح أنه ينبغي أن تُدرس على أنها ثقافة إسلامية عامة رعاها اليهود الذين عاشوا تحت حكم الإسلام وتكلموا العربية وتأثروا بعمق، ليس فقط ببعض جوانب الحضارة الإسلامية، مثل الفلسفة الإسلامية، وإنما تأثروا بالإسلام كدين في أوسع معنًى للكلمة.



(1) بطبيعة الحال هناك عدد غير محدود من الأمثلة والموضوعات ذات العلاقة التي لا يمكننا الإشارة إليها هنا، لذلك فإن دراسة المشترك في مسألة زيارة القبور بين اليهودية والإسلام مجال مهم وممتع للدراسة (والتي غالباً ما تكون مقابر وثنية أو مسيحية قديمة) أنظر دراسة:
S.D. Goitein, Jews and Arabs. Ch. VII, 66, p. 187ff.
وكذلك:
L. Voinot, Pelerinage Judeo-Musulmans du Maroc, Paris, 1948; I. Goldziher, «The Veneration of Saints» in Muslim Studies, Vol. III, London, 1971, pp. 277-341,
وكذلك:
G.F. Grunebaum, Muhammaden Festivals, New York. Ch. IV.
وبطبيعة الحال الأكثر أهمية دراسة الفروق بين اليهودية والإسلام أنظر مقالتي التي ستصدر قريباً عن: «Some Differences Between Halakha and Shari'd».





مراجعات کتب



أحوال النصارى في خلافة بني العباس(*)
(جان موريس فييه)

مراجعة عائدة مازح

هو استقراء لمجموعة كبيرة من الوقائع التاريخية التي تسجّل أحوال النصارى في ظل الخلافة العباسية إذ يحاول المؤلف أن يستقرىء بعض الأحكام عن العلاقة بين النصارى وبين دولة المسلمين في الشرق عبر استنطاقه للوقائع الجزئية على هدي المتغيّرات التاريخية والظروف المحليّة. ويحرص المؤلف «على وضع شهادات المؤرِّخين المسلمين إلى جانب شهادات المؤرِّخين النصارى لتقدير ما كان يجري، فيخلص إلى أن الموقف من النصارى كان محكوماً بإحداثيات الزمان والمكان، وأن هبّات «الاضطهاد»، إذا صحَّ أن تُسمى كذلك، كانت على قلّتها متفرقة لا شاملة، ناشئة عن احتكاكات فردية لا عن سياسة منظَّمة مقصودة».

والكتاب جزءٌ من ثلاثية للمؤلف تتناول أحوال النصارى السريان في ظل الساسانيين فالعباسيين فالمغول. وكان المؤلف، الذي أقام في الموصل بالعراق لمدةٍ طويلة منذ العام 1939، قد مهَّد لهذه الثلاثية بأربعة مجلدات تستقصي ما يُعرف عن الأديرة والكنائس والمواقع النصرانية في العراق، ومقالات عديدة عن نصارى إيران القديمة، جُمعت في مجلَّد نشر بلندن.

يرجع المؤلف في مقدمته إلى المصادر أو الأصول الأولى التي حدَّدت

---

* جان موريس فييه، أحوال النصارى في خلافة بني العباس، ترجمة حسني زيني، (دار المشرق بيروت، ط1، 1990).

الوضع القانوني لأهل الكتاب من سكان الجزيرة العربية. وفي رأس هذه المصادر، القرآن الكريم الذي نصَّ على قانون أهل الذمة حيث سمح بموجبه لأهل الكتاب، والنصارى خصوصاً، أن يستمروا في الإقامة على أرضهم بدون أن يتخلوا عن دياناتهم. وكانوا يتمتعون بحماية (ذمة) المسلمين ويُعفَون من الخدمة العسكرية، شرط أن يخضعوا لنظام الدولة ويؤدّوا الجزية.

ومع سير الفتوحات تغيَّرت شروط تطبيق هذا المبدأ بحسب «العهود» التي كانت تكتب للبلدان المفتوحة صلحاً، بيد أن النصوص القرآنية بقيت هي نفسها. فثمة آيتان من بين الآيات المتعلّقة بالنصارى واليهود، هما الأكثر ذكراً. الأولى هي الآية (29) من سورة التوبة: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرَّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية﴾. هذه الآية «التي تختص بالجزية، الفريضة الموروثة من القانون الساساني والطبيعية تماماً في ذلك الوقت وفي ظروف الفتح، لا تزال مقبولةً من حيث المبدأ».

لكن بقية الآية كانت مدعاةً لتفسيرات متساهلة أحياناً وصارمة أحياناً أخرى. والبقية هي: ﴿.. عن يدٍ وهم صاغرون﴾. وقد حمل بعض المتشدّدين هذه العبارة على المعنى الحرفي وذهب إلى اعتبارها موجبةً لإذلال الذمّيين.

أما الآية الثانية، التي فُسِّرت أحياناً تفسيراً متشدِّداً، فتقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتَّخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولَّهم منكم فإنَّه منهم﴾ (المائدة: 51). وسوف يستشهد بهذه الآية كل الذين يريدون إقصاء المسيحيين عن العمل العامّ ولا سيَّما في الوظائف الرسمية.

على هذه القاعدة القرآنية حدَّدت المذاهب الفقهية، سبل السلوك النظرية تجاه أهل الكتاب، لكنها لم تحظَ دوماً بالتطبيق.

ويعلن الكاتب أنه على الرغم من كراهة التأريخ المعاصر لتغليب توزيع الأحداث توزيعاً زمنياً متسلسلاً فإن دراسته ستلتزم دائماً بتأريخ الوقائع تأريخاً دقيقاً.

«وإلى جانب العامل الزمني الذي يجب أن يظل ماثلاً في الذهن، لا بدَّ أيضاً

من تجنّب عدة مغالطات. من ذلك أنه ينبغي التحرّز الشديد من التعميم عند استعمال لفظتي «المسلمون» و«النصارى» حتى في داخل حقبة واحدة محدودة كخلافة بني العباس.

فنحن، إذ نتكلَّم عن النصارى المشرقيين، لسنا أمام جماعة واحدة ولا أمام موقف موحَّد في داخل الجماعات الفرعية: المشارقة من السريان (النساطرة)، المغاربة من السريان (اليعاقبة) أو الروم الملكيين. كما أننا إذ نقف أمام الإسلام لا نجد جماعةً واحدة».

فعندما نرجع إلى المصادر الأصلية أو إلى الدراسات الحديثة، «سرعان ما يتبيَّن لنا أن التقلّبات التي يفيد منها النصارى أو يذهبون ضحاياها ما هي إلا أصداء هامشية مصدرها التيارات الكبرى وأحياناً الدوَّامات العنيفة التي تعصف بالمجتمعات الإسلامية نفسها. وهذا ما يفسِّر كون مواقف المذاهب الفقهية المختلفة من النصارى بعيدة، حتى نظرياً، عن الإجماع.

لذلك، رأى الكاتب أنه ينبغي «البقاء على أقرب مسافة ممكنة من النصوص لتحديد زمن وظروف هذا الحادث أو ذاك، هذا القرار أو ذاك». ولفت نظره ـ كما سبق لتريتون أن أشار ـ «أن المؤرِّخين المسلمين (باستثناء المقريزي) لم يصرفوا اهتمامهم إلا نادراً إلى التأريخ للأقليَّات، ومنها النصارى».

إن المؤرِّخ إذ يقف أمام المؤلِّفين المسلمين الذين «تنشأ معظم إشاراتهم إلى الذمِّيين من بعض الاضطرابات التي تقع بين هؤلاء وبين جيرانهم المسلمين»، وينظر إلى المؤلِّفين النصارى الذين «اعتادوا الإطناب في ذكر مساوىء المسلمين» معرَّض لأن يوحي بأنه أراد تقديم «عرض لأعمال القمع والاضطهاد تتخلَّله فترات أبهى». فمن أجل تحاشي هذا الخطر واستعادة المنظور الصحيح، يرى المؤلف أنه «لا بدَّ من توزيع الأحداث على إمبراطورية واسعة وعلى مدة زمنية طويلة»، محاولاً تتبُّع الحبكة التاريخية العامة. ولا بدَّ أيضاً من نسبة هذه الأحداث إلى الذهنية العامة السائدة في ذلك الزمن، وإن كان هذا لا يغيِّر شيئاً في الأحداث: «فمن اليسير في

معالجة موضوع كهذا، اتهام الكاتب بالانحياز، أو بالتعصّب، لأنه قد يحرِّك «ذكريات مؤلمة» كان من الأجدى أن يطويها النسيان». لذلك، ينبِّهُ الكاتب القارىء إلى أنه إذا لم يكن مستعداً لأن يُحسن الظن به، فمن الأجدر له ألاّ يتوغَّل أكثر في قراءة هذه الدراسة.

يكشف المؤلف أنه واجه صعوبة في عمله تمثلت في خطة الكتاب إذ كيف يكون العرض عاماً ومفصَّلاً في آنٍ واحد؟

وقد وجد الكاتب صعوبة في تفضيل أحد التصنيفين على الآخر: التصنيف بحسب البطاركة أو التصنيف بحسب الخلفاء. حيث كان خلال العصر العباسي ستة وثلاثون بطريركاً سريانياً شرقياً يقابلهم من حيث العدد سبعة وثلاثون خليفة. لذلك أخذ الكاتب التصنيفين بعين الاعتبار وإن كان أميل إلى إيلاء أهمية أكبر للبيئة المسلمة التي عاش النصارى في أكنافها.

ويعترف الكاتب بالعجز عن إيجاد حبكة واحدة تنظِّم هذا العمل. الأمر الذي عرَّضه إلى تهمة كتابة تاريخ «إخباري». وربما كان على المؤرِّخ هنا «أن يستحيل عالماً في الاجتماع لكي يحاول الكشف عن العوامل الخفية، التي غالباً ما تسود العلاقات المتحرِّكة بين أهل الذمة وممثلي الأمة الإسلامية في ذلك الزمن، نظراً إلى استحالة عمل ذلك في الكل. لأن كل تعميم، حتى في نطاق فترة زمنية قصيرة سيكون خاطئاً». لهذا السبب، اقتصر المؤلف على القيام بذلك في بعض الحالات المحدّدة التي يملك فيها عناصر الحكم. أما في معظم الأحيان فقد اضطر إلى سرد الوقائع، من دون محاولة تأويلها.

عهد السفاح (132 ـ 136هـ/ 749 ـ 754م)

كان نجاح الثورة العباسية موافقاً جداً للكنيسة السريانية، التي كان يطلق عليها اسم كنيسة بلاد فارس، وكان يرأسها الجاثليق (البطريرك) آبا الثاني. وذلك لما شهده النصارى من أعمال التفرقة المهينة من قبل ولاة الأمويين أمثال الحجاج بن يوسف (75 ـ 95هـ).

شهدت بداية عهد الخليفة الأول، السفاح النزاع الأول على خلافة الجاثليق

(أبا الثاني) بعد موته حيث جرت محاولات الاستعانة بالقوة الزمنية المحلية التابعة للخلافة العباسية. إذ قام أحد المرشحين للجثلقة واسمه سورين برشوة عامل المدينة من أجل فرضه جاثليقاً بالقوة على الكنيسة السريانية. لكن مرشحاً آخر اسمه يعقوب أعلم السفاح بالأمر فقام الخليفة بعزل عامل المدينة وردَّ أموال الكنائس وانتُخب يعقوب جاثليقاً شرعياً.

كما استمرت في ظل الخليفة العباسي الأول حركة دخول النصارى في الإسلام التي بدأت منذ صدر الإسلام، والتي تعزى جزئياً ـ حسب المؤلف ـ إلى الرغبة في التحرُّر من الجزية.

عهد المنصور (136 ـ 158هـ/ 754 ـ 775م)

اتخذت الخلافة العباسية من بغداد مركزاً ثابتاً لها خلال خلافة أبي جعفر المنصور. وكان لا بدَّ من التمييز في تعامله مع النصارى، بين طريقته في التعامل مع نصارى الثغور الملكيين والمغاربة من السريان (اليعاقبة)، وخصوصاً إبان الحملات على العدو البيزنطي، حليفهم الطبيعي، وبين طريقته في التعامل مع أولئك المقيمين في قلب دار الإسلام ببغداد بخاصة، أي المشارقة من السريان (النساطرة).

كان على المنصور أن يهتم ببعض شؤون النصارى، فمن ذلك أن طبيباً نصرانياً اسمه سرجيس كان في خدمة قائد الجيش تمكن بوساطة سيدةٍ من استدراج البلاط إلى خلع الجاثليق يعقوب وتعيين سورين مكانه. وقد تعلّم الخليفة بسرعة من جرّاء ذلك، أن شؤون النصارى في ما بينهم وفي ما يخص علاقاتهم بالمسلمين معقدة جداً. ولا يخفى أن إحدى أوائل المشكلات بين الخليفة والنصارى قد نشأت عن الثقة التي أولاهم إياها، في غرّة عهده، ليكونوا عيوناً له تترصّد من بقي حياً من آل أمية وأتباعهم. كانت هذه المهمة فرصةً سانحة تستعمل كستار لكل ضروب الملاحقة والابتزاز والتنكيد. فعلى سبيل المثال، لما أراد راهب يُدعى زُعاره، أن يستولي على نفائس ديره، اتهم إخوانه بالتستّر زاعماً أن ذهب بني أمية كان بالدير، فما كان من السلطة إلا أن أصدرت أمراً بالقبض على رؤساء الأديرة والكنائس وإحصاء أموالها.

ولو أن النصارى اكتفوا بالتناهب في ما بينهم لهان الأمر. إلا أنهم تجرأوا على التستّر وراء مهمتهم ليظلموا المسلمين ويعرقلوا أعمالهم ويتطلعوا إلى أموالهم ويمسوا كراماتهم.

وقد اشتكى نفر من المسلمين إلى الخليفة الذي أمر بعزل الذميين من مناصبهم والاستعاضة عنهم بالمسلمين.

ولكن الإمبراطورية العباسية لم تكن تضم النساطرة وحدهم، أي المشارقة من السريان بل كان هناك المغاربة منهم الملقبون باليعاقبة والذين كان مقر بطريركهم في أنطاكية، عند هؤلاء كانت خلافة البطريرك تسبب أزمة يستعين أطراف النزاع فيها بالسلطة السياسية وفي هذا السياق أوعز المنصور إلى المطارنة بتعيين أسقف دارا المفتري بطريركاً على أنطاكية، ولدى رسامته المفروضة أحاط عسكر الخليفة بالمذبح شاهرين سيوفهم وأكرهوا رعيته على قبول القربان من يده.

في العام 148هـ/ 765م. وبعد ثلاث سنوات من تأسيس بغداد مرض المنصور وفسدت معدته فاستدعي له أحد معلمي مدرسة جنديسابور الشهيرة الطبيب النسطوري جورجيس بن جبرائيل من بني بختيشوع.

وقد نجح الطبيب بأن يحظى برضا الخليفة وإنعامه من أول لقاء تم بينهما فقد مدح الخليفة بخطبة بليغة بالفارسية وبالعربية.

ومع وصول جورجيس حصل النساطرة على نصير عظيم النفوذ قادر على بلوغ أذن الخليفة الذي كان إعجابه به يزداد يوماً بعد يوم.

لكن جورجيس بختيشوع ما لبث أن مرض، وكان ذلك من سوء حظ الخليفة والنصارى الذين نعموا بحمايته فأذن له المنصور بالعودة إلى جنديسابور بعدما حصل على هدية وداع بلغت عشرة آلاف دينار، وقد أوصى بعيسى بن شلهوف بديلاً عنه وكان ذلك سنة 152هـ/ 769م فما كان من الخليفة إلا أن عيَّنه وكيل أمر النصارى.

قام عيسى بالتحكُّم بأساقفة الكنيسة وإذلالهم وسلب أموال الكنائس وعزل

الأساقفة الذين يرفضون الانصياع لأوامره وتسليمه أموال الكنائس، ويبدو أن المنصور لم يستجب للشكاوى التي رفعت إليه ضد الطاغية إلى أن وصلت إليه شكوى قبريانوس مطران نصبين، فقد كتب عيسى إلى قبريانوس كتاباً يطلب فيه منه أن ينفذ إليه أشياء جليلة ثمينة لها قدر ويتهدّده متى أخّرها، واتفق أن خرج المنصور في بعض سفراته حتى وصل إلى قريب من نصبين. فاحتال المطران في إيصال الكتاب إلى وزير المنصور الربيع بن يونس الذي اغتنم الفرصة للتخلص من الطبيب المنتفخ فأطلع الخليفة على ما في الكتاب فأمر المنصور بأخذ ما يملكه عيسى وتأديبه ونفيه وزوجته إلى الهند.

عندئذ انتدب جورجيس بن بختيشوع تلميذاً آخر من تلامذته اسمه إبراهيم وقد تحسنت حال النصارى بفضله فقد سمح للمطارنة بالعودة إلى كراسيهم التي خلعوا عنها، كما أفرج عن سجناء منهم من أمثال الجاثليق يعقوب.

المهدي (158 ـ 169هـ/ 775 ـ 785م)

كان الخليفة العباسي الثالث أبو عبد الله محمد الذي تسمّى بالمهدي، يختلف كثيراً عن أبيه المنصور فقد أمر بفتح أبواب السجون، وقد استفاد جرجس بطريرك اليعاقبة المحبوس منذ تسع سنوات من هذا العفو، ويوحنا مطران نصيبين.

وقد كان طيباً جواداً، نبيلاً متسامحاً، وكان أيضاً سهل التصديق للخوارق مثله مثل سائر أهل عصره وجعل يجمع كتب السحر، وقد دفع حب الاستطلاع المهدي إلى إقامة علاقات (بين غزوتين) مع القيصر لاوون البيزنطي ليطلب منه كتب علوم اليونان القيمة وهكذا تطورت في ظل المهدي حركة الترجمة الكبرى التي بدأها المنصور منذ تأسيس بغداد مع البطريق. وقد نقل تيوفيلوس نفسه من اليونانية إلى السريانية أشعار هوميروس وبعض كتب أرسطو، ومعلوم أن السريان كانوا قد بدأوا منذ زمن بعيد بنقل كتب اليونان إلى لغتهم ولذلك جاء معظم الترجمات الأولى من السريانية إلى العربية.

ويتهم المؤرّخ البيزنطي تيوفانوس المهدي أيضاً باضطهاد النصارى وهو

يجعل ذلك في العام 772م. ويقول ابن العبري إن إحدى الكنائس التي هُدمت كانت للخلقيدونيين (الروم) بحلب وهذا يحدِّد موقع التخريب. وفي حلب أيضاً أكره المهدي سنة 778م تنوخ من العرب النصارى على الإسلام فأسلم 5000 رجل.

ويدرج ميخائيل السرياني هذه الإجراءات في سياق ردة فعل الخليفة ضد الزنادقة وعلى رأسهم المانوية. ويبدو أيضاً من أسبابها سخط الخليفة إثر هزيمته أمام لاوون الرابع لذلك كان بوسعنا أن نشاطر فاروق عمر الرأي، إذ يعتبر أن هذه الحالات استثنائية وأن موقف المهدي العام إنما كان موقف التسامح.

ولما مات البطريرك حنان يشوع مسموماً، انتخب المطران طيماثاوس خلفاً له، ومن المعروف أخيراً أن طيماثاوس كان يهتم بالعلوم وقد صنف فيها مصنفات عدة منها كتاب في علم الفلك وقد كان من شأن هذا أن يقربه إلى الخليفة. وقد استفاد النصارى من نفوذ الرجل في بلاط الخليفة قبل أن يقعوا ضحايا ردة الفعل من جرّاء تصلّب العقيدة في خلافة المتوكل.

الرشيد (170 ـ 193هـ) (786 ـ 809م)

عندما وصل الرشيد للسلطة بعد أخيه الهادي، كانت قد مضت على طيماثاوس الجاثليق في السدة ست سنوات. وقد تمتع برعاية المهدي والد الخليفة الجديد وحماية أم ولده الخيزران، ومن ثم أصبح في جملة المقربين إلى الرشيد مشمولاً بعطف السيدة زبيدة، ومتمتعاً برضا بختيشوع أحد أطباء البلاط ورصيد غيره من الكتّاب النصارى.

وزارة يحيى بن خالد (170 ـ 187هـ) (786 ـ 803م)

منذ العام 780 وعقب غزوة مظفرة للأراضي البيزنطية أسكن يحيى البرمكي وأبوه خالد في حي البرامكة الأرستقراطي بالشماسية جماعة من الروم كان سباهم وأجلاهم عن بلدة سمالووس البيزنطية وقد صارت دار الروم التي أحلُّوا فيها دير الروم ومقر جثلقة المشارقة من السريان بعد مئة سنة من ذلك التاريخ. وقد بقي منها إلى جانب الكنيسة البطريركية كنيسة للملكيين وكنيسة أخرى لليعاقبة، كان البرامكة يقيمون علاقات وثيقة معهم ويشهد على ذلك أيضاً اسم حيِّهم الشماسية (نسبة إلى

الشماس). شجع البرامكة عمل الترجمة الذي كان قد بدأ في خلافه المهدي ومن المحتمل أن تكون قد أسست بدافع منهم المكتبة الشهيرة التي عرفت بخزانه الحكمة والتي صارت من بعد نواة معهد الترجمة الذي سُمي ببيت الحكمة.

إن أول تنظيم لأحوال أهل الذمة يعود إلى القاضي أبي يوسف يعقوب الأنصاري المستشار القانوني لجعفر البرمكي فقد خلع عليه الرشيد لأول مرة في الإسلام لقب قاضي القضاة وكلّفه بتصنيف كتاب في الفقه، وقد عرف كتابه الذي كتب في صورة رسالة تحت عنوان كتاب الخراج، وهو يعالج فيه جملةً متنوعةً من المباحث، ومنها الأصول الواجبة في معاملة النصارى.

إن هذه الأصول تكشف عن مكانة النصارى المرموقة في مجتمع البرامكة، إذ كان يُسمح للنصارى بالإقامة في مدن المسلمين وأسواقهم ولكن لم يكن يحق لهم أن يبيعوا الخمر فيها ولا الخنزير. أما بالنسبة للكنائس فقد كان يجوز ترميمها ولكن يحظر بناء أي منها كما أنه يجب ألا تظهر الصلبان في العلن هذا كله ليس جديداً بل هو جزء من شروط الصلح الذي أبرم عند الفتح. وثمة فصل يفاجئنا بما ينطوي عليه من إذلال، وهو الفصل الذي يعالج لباس أهل الذمة وزيهم، فقد أوصى أبو يوسف ببغداد بين العام (170 و 182هـ) (786 و798م) وفي خلافه الرشيد ووزارة البرامكة بأن لا يترك أحد منهم يتشبه بالمسلمين في لباسه ولا في مركبه ولا في هيئته ويؤخذوا بأن يجعلوا في أوساطهم الزنارات مثل الخيط الغليظ يعقده في وسطه كل واحد منهم وبأن تكون قلانسهم مضربة وأن يتخذوا على سروجهم في موضع القرابيس مثل الرّمّانة من خشب وبأن يجعلوا أشراك نعالهم مثنية. وعندما تصلبت العقيدة عند الحنابلة من السنّة وعند الشيعة، تطورت هذه الإجراءات التمييزية المذلة حتى أضحت المعاملات اليومية مع النصارى موضع تحرّج إذ عدّت مصافحتهم سبباً للنجاسة وأدت الإجراءات التمييزية والضرائب الخاصة مدة خلافة الرشيد إلى خروج بعض النصارى عن دينهم.

وهنا أيضاً تتفرد المصادر البيزنطية والسريانية العربية بتقديم المعلومات. وتروي هذه المصادر أن الرشيد زاد الجزية في أول عهده فهاجر كثيرون من

هؤلاء وهربوا من بلدهم وبقيت أراضيهم في يد العرب. كذلك أمر الخليفة في السنة الثانية بأن تخرَّب الكنائس والمعابد إلى الغرب من نهر سنجار ليكمل بناء مدينة الحدث التي استنقذها من البيزنطيين من بعد ما استولوا عليها قبل إتمامها.

ومن حسن طالع النصارى ولا سيما نصارى الثغور أن غزوات الرشيد الأولى كانت مظفرة وبخاصة في العام 181هـ/ 797 ـ 798م إذ قبلت الإمبراطورية هيلانة بأن تدفع الخراج للعرب. وفي السنة 797م مرَّ الرشيد بالرها فواجهه المسلمون وشكوا إليه النصارى مدَّعين أن ملك الروم يزورهم كل سنة سراً ويصلي في كنائسهم وطلبوا منه هدم الكنيسة الكبرى وإبطال دق النواقيس وقد تدخل يحيى مستشار الخليفة فرد التهمة عنهم فكان أن أمر الخليفة بضرب المسلمين وطردهم بدلاً من أن يستمع لهم.

المأمون (198 ـ 218هـ/ 813 ـ 833م)

ولا شاهد لدينا على علاقات الخليفة الجديد، بطيماثاوس ولكن هناك إشارة إلى أن طيماثاوس مات عن جثلقة دامت 43 عاماً أي سنة دخول المأمون إلى بغداد بعد ست سنوات من تولّيه الخلافة أي في صفر 204هـ/ آب 819م.

كان الصراع الذي دام أربع عشرة سنة (196 ـ 210هـ) (811 ـ 825م) ضد نصر وعمرو الخارجين حافلاً بالتعديات فقد نهب الخارجان ديراً على اسم ميخائيل السرياني، ثم جاء بعض النصارى المتمردين على بطريرك أنطاكية فأجهزوا على الدير فكان أول دير يُحرق في مملكة العرب عام 812م، وانتشر قطاع الطرق في الغرب كله (الشام). عند اليعاقبة كان البطريرك قرياقوس (793 ـ 817م) قد جاء إلى الشرق لتعيين رئيس أساقفة لتكريت مركز الإقليم الشرقي من كنيسته السريانية الغربية ولما كان التنافس لم يزل قائماً بين هؤلاء الشرقيين وبين البطريرك ظن قرياقوس أنه وقع على الرجل القادر على مقاومة أعمال هؤلاء القوم ودرئها كان هذا كاتباً اسمه باسيليوس، أصله من «بلد»، وكان يشتغل في القضاء وفي جباية المكوس، وكان باسيليوس هذا مصاباً بالغرور ودخل في نزاع مع أهل الموصل ورهبان دير مار متى. فأغرى الأمير بحبس من يشاء وتغريم من يشاء ولم يقتصر على تدبير الكنائس بل تدخل في

الإدارة العامة التي لم تكن من شأنه فكان يخالط الأمراء ويجبي الضرائب حتى إنه تسلق إلى فرض الجزية على المسلمين ولما رأى هؤلاء تكبره قاموا عليه وأساءوا إلى النصارى بسببه فقتلوا من حميتهم الخنازير في الشوارع وهاجموا الكنائس. عندئذٍ انحدر باسيليوس إلى بغداد ليشتكي على المسلمين فما كان من هؤلاء إلا أن سبقوه وحرّروا دعوى لم تخل من المآخذ التي صارت تقليدية (الصلبان ـ النواقيس ـ الخمر فضلاً عن الخنازير التي تدخل المساجد). واتهم المطران وآخر من أعيان رعيّته يدعى عبدون بشتم الرسول. أما الرد فكان منشوراً بإبطال شرائع النصارى وأمر بالقبض على الرجلين المتهمين ففر باسيليوس وقبض على عبدون الذي حبس سبعة أشهر وحُدَّ بالسيف ثم صلب. أما باسيليوس الذي كان يتوعد العرب بالطرد من بيوتهم فلم يتمكن أبداً من العودة إلى تكريت وقد مات سنة 829م مختبئاً في دير عين قنا. في هذه الفترة خلف بختيشوع بن جبرائيل أباه، وبقي للنصارى نصير قريب من العرش. وفي خلافة المأمون عرفت حركة الترجمة إلى العربية ذروتها فالمأمون هو مؤسس معهد الترجمة العظيم الذي يعرف ببيت الحكمة ومعظم المترجمين كانوا من النصارى الملكانيين واليعاقبة والنساطرة خصوصاً. وبفضلهم انتقلت علوم اليونان إلى العرب ثم عادت بوساطتهم إلى أوروبا.

المعتصم (218 ـ 227هـ/ 833 ـ 842م)

كانت أعظم إنجازات هذا العهد نقل عاصمة الخلافة من بغداد إلى سامراء. ومن الوجهة السياسية كان هذا التدبير يعني تفضيل العنصر التركي على العنصر العربي وقد عجّل هذا في المدى البعيد في انحطاط دولة بني العباس.

لم يظهر النصارى كثيراً في عهد المعتصم باستثناء سلمويه المتطبب وزملائه يوسف بن صليبا وسليمان بن داوود بن بابان ويوسف القصير وبولس بن حنون. في هذه الأثناء هدمت بعض الكنائس (السريانية) الغربية في صباح عيد الفصح من العام 835م بحجة أنها أحدثت، وفي العام 223هـ/ 838م سعى أحد أبناء المعتصم المكنّى بأبي داود إلى استصدار أمر من أبيه يحظر على النصارى أن يظهروا الصلبان خارج الكنائس، وأن يقرعوا النواقيس، وأن يجهروا بالصوت في الصلاة أو في

الجنائز، وأن يظهروا الخمر بأية مدينة أو على الطرق.

ويقول ديونيسيوس: لما حاصر الخليفة أنقرة وعمورية اصطحب أيوب بطريرك إنطاكية للملكانية فدعا أيوب المحاصرين بإيعاز من الخليفة، إلى الاستسلام ودفع الجزية لتحقن دماؤهم فاستقبلوه بالشتائم ورشق الحجارة فأخذت المدينتان عنوة وأعمل فيهما السيف والنار وسيق الناجون سبايا.

هذه المعلومات المتدفقة كلها لا تكفي لتكوين فكرة عن حال النصارى في عهد المعتصم، وإن ما نسبه ميخائيل السرياني إلى المعتصم من أنه كان يفرض مكوساً على كل شيء وحتى على الموتى، ربما استحق أن يصنّف في جملة «الأحكام المتهورة».

المتوكل (232 ـ 247هـ) (847 ـ 861م)

قلب أبو الفضل جعفر المتوكل على الله سياسة أسلافه الدينية رأساً على عقب فهجر الاعتزال ورفع المحنة، محنة الحنابلة والمحدِّثين.

من المحال أن يجد المرء حبكة متواصلة الخيوط في خضم الأحداث التي عرفها عهد دام أكثر من خمس عشرة سنة كانت الاعتقالات والمصادرات من أهم معالمها. فقد أهلك العظماء والكتاب في زمانه وحطّ مراتبهم وعادى العلم وأهله فاتضعت العلوم في أيامه وقتل كثيراً من الكتاب واستصفى أموالهم وهدم منازلهم حتى صارت المصادرة مألوفة للحصول على المال كلما اشتكى بيت المال من القلة.

الشروط العمرية: صنفت الشروط على اختلاف الروايات فئتين في كل فئة ستة شروط. الستة الأولى تعدُ مستحقة لموافقتها روح الشريعة الإسلامية وتهدف إلى حماية الإسلام ويؤدي انتهاكها إلى نقض عهد الحماية المعقود للنصارى؛ وهذه الشروط هي: الطعن على القرآن أو النبي، فتنة المسلم عن دينه أو التعرض له في شخصه أو في ماله، إصابة امرأة مسلمة على سبيل النكاح أو الزنى، معاونة أعداء الإسلام. أما الشروط الستة الأخرى فمستحبة وهي مع بعض الفوارق:

ـ الأمور المتعلقة بتسفير أزيائهم بلسن الغيار وشد الزنار.

ـ حظر دق النواقيس أو الجهر بالتراتيل.

ـ عدم تجاوز مباني المسلمين في العلو.

ـ إخفاء الخمر والخنزير والصلبان عن الأنظار.

ـ التستر في الجنائز وعدم الجهر بالندب والنياحة.

ـ حظر ركوب الخيل ويباح لهم ركوب الحمير والبغال فقط ويجب أن تكون الركاب من خشب وأن تتخذ البراذع بدلاً من السروج، بالإضافة إلى حظر التسمّي بأسماء المسلمين أو التكني بكناهم أو التلقب بألقابهم.

المعتضد (279 ـ 289هـ/ 892 ـ 902م)

كان المعتضد رجل دولة حقيقي ورجل إدارة ممتازاً. كان قوياً ذكياً وكان من أبرز خلفاء بني العباس، فقد عكف إجمالاً على تحسين الحالة العامة لا على إزالة الإساءات الفردية فحسب. وتنقل إلينا المصادر النصرانية الشعور نفسه بالنسبة إلى علاقة إدارته بالنصارى. وقد حسد بعض المسلمين عبيد الله بن سليمان كاتب المعتضد على الثقة التي أولاه إياها مولاه واستجرؤوا على التلميح بأن الخليفة يميل إلى النصارى فلما أطلع المعتضد على الأمر قال: «ما وليت نصرانياً سوى عمر بن يوسف للأنبار، والجهابذة يهود ومجوس، واعتمدت عليهم لثقتهم لا ميلاً لهم لكن لثقتي بهم»، وأضاف مخاطباً كاتبه عبيد الله بن سليمان إذا وجدت نصرانياً يصلح لك فاستخدمه فهو آمن من اليهود لأن اليهود يتوقعون عودة الملك إليهم وآمن من المسلم لأنه بموافقته لك في الدين يروم الاحتيال على منزلتك وموضعك وآمن من المجوس لأن المملكة كانت فيهم. باختصار كان النصارى خدمة مثاليين لأنهم لم يتولّوا السلطة في البلاد ولن يتولوها من بعد.

وما حدثت تطوراتٌ بارزةٌ في حياة النصارى بعد المعتضد، وظلوا يعملون في البلاط أطباءَ وفلكيين. وظلت السلطات تتدخل بطلبٍ من النصارى في اختيار

الزعماء الدينيين. وظلوا مستخدمين في الديوان. والمؤلف يقصُّ استناداً للمصادر العربية وغيرها تفاصيل الأحداث في عهد كل خليفة حتى عهد القائم.

القائم (422 ـ 467هـ/ 1031 ـ 1075م)

شهدت عاصمته سنة توليه الخلافة بالذات صراعات مسلَّحة بين السنة والشيعة. فأحرقت أسواق الكرخ مرة أخرى ووقعت معارك بالطرق وبخاصة في سوق الثلاثاء حيث كان يقيم بعض النصارى. وشهد العام 429هـ/ 1037م إعادة العمل بالشروط العمرية، وعقد مجلس رسمي بحضور رئيسي أهل الذمة الجاثليق إيليا الأول ورأس الجالوت اليهودي وتعهد هذان باحترام الإجراءات التمييزية وعدم مساواة أنفسهم بالمسلمين، والامتناع عن رفع دورهم على دور جيرانهم المسلمين. ولم يعد للتواريخ وقت للكلام عن النصارى في السنوات التي أعقبت ذلك بل نجد فيها تناوب الكوارث الطبيعية وروايات النهب والسطو والسرقات والغلاء على الجميع. ويعطينا ذلك فكرة عن تفكك المملكة في السنوات الأخيرة من العهد البويهي.

المقتدي (467 ـ 478هـ/ 1075 ـ 1094م)

لم يحكم عبد الله المقتدي بأمر الله حفيد القائم حكماً فعلياً أكثر من أسلافه فالسيد الحقيقي كان السلطان السلجوقي التركي ملكشاه ثم بركياروق إبنه.

إلى جانب الخليفة نجد الطبيب أبا الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين الذي مات سنة 495هـ/ 1101م ويُذكر من أطباء نصارى مشاهير آخرون منهم الأخوان التكريتيان اليعقوبيان ابنا جرير المذكوران سنة 472هـ/ 1079م.

وتبدو أحداث هذه الخلافة في صورة مفككة لا تمكن من رؤية الأمور ومخارجها بوضوح كاف، ولنذكر وباء الطاعون سنة 478هـ/ 1085م بالمحوّل إلى الجنوب الغربي من بغداد أي بالقرب من حي اليعاقبة وبذلك نصل إلى فتنة سنة 484/ 1091 الكبرى التي أخرجت رهطاً من النصارى عن دينهم. ويصيب جورج مقدسي إذ يقول إن المطالبة بتطبيق القيود على أهل الذمة لم تزل تتكرر طيلة القرن الخامس/ الحادي عشر ذلك لأنها لم تطبق إلا لتهدئة

العامة التي أغاظها اختيال الأثرياء من الذميين والحريات والامتيازات التي كانوا يتمتعون بها علناً بسبب أهميتهم السياسية والاجتماعية. وهذا يفسِّر سلوك العامة من المسلمين الذين وجدوا أنفسهم بلا نصير يستظهرون به لدى الحكام فأخذوا على عاتقهم مهمة الانتصاف فأحرقوا الكنائس ونهبوا المنازل، واستغلوا الفتن الدامية أحياناً.

خلوّ كرسي الجثلقة وصروف الدهر

ولم يطل الوقت حتى عثر الخليفة على الوزير ذي الحمية الدينية في شخص أبي شجاع ظهير الدين الروذراوري الذي بدأ باضطهاد النصارى بأن استحصل في 14 صفر 484هـ/ 7 نيسان 1091م على توقيع الخليفة بإلزام أهل الذمة بالتمايز. منذئذٍ لم يعد يجوز للنصارى واليهود أن يخرجوا إلى شوارع بغداد من دون لبس الغيار وعقد الزنار وتقلّد درهم رصاصي في أعناقهم ضُربت عليه كلمة ذمّي، وكان على النساء أن يتقلدن هذا الدرهم في الحمامات وأن يلبسن عند المشي في المدينة أحذية ملونة بلونين واحد أحمر وواحد أسود وأن يجعلن في أرجلهن الخلاخيل، وقد أسهم هذا القرار في خسارة أبي شجاع لوزارته في الشهر التالي وكان سبب عزله أن يهودياً ببغداد يقال له أبو سعد بن سمحا ـ كان وكيل السلطان ونظام الملك ـ اتفق مع آخرين على الشكاية من أبي شجاع واستغل حادثه اعتداء تعرض لها ليوقع بالوزير وقد عُزل هذا من وزارته. ولكنّ أمر الخليفة بمخالفة أهل الذمة ظل ساري المفعول مدة أربعة عشر عاماً. وكان من نتائج هذا أن هرب النصارى كل مهرب فأسلم من كان منهم في منصب رفيع وكان أشهر من أسلم كاتبان من بني الموصلايا هما أبو الخير سعيد بن منصور بن الموصلايا، والعلاء بن الحسن بن الموصلايا. ولكن بعض النصارى أسلم طمعاً في المال وكان هذا ما دعا أصحاب أبي جعفر بن أبي موسى الشريف الحنبلي إلى القول: هذا إسلام الرشا لا إسلام القناعة! وبعد اضطراب الأحوال إبان خلو كرسي الجثلقة وبعدما هدأت موجة الخروج من النصرانية، تمكن السريان النساطرة أخيراً من انتخاب جاثليق لهم واستصدار إذن السلطان بتوليه وجرى ذلك في ظل استمرار التدابير التمييزية خلال وزارة عميد الدولة أبي منصور بن جهير.

المستظهر (487 ـ 512هـ/ 1094 ـ 1178م)

كان أبو العباس أحمد المستظهر بالله في السادسة عشرة من عمره عندما تسلم خلافة دامت أربع وعشرين سنة. وفي العام 492هـ/ تموز 1099م استولى الصليبيون على بيت المقدس وأعملوا السيف والسبي في أهلها وركبوا شتى صنوف الفظائع حتى في حرم المسجد الأقصى ولكن ثمة أمر حريّ بالانتباه هو أنه لا ذكر لأية حادثة ضد النصارى لا في تواريخ المسلمين ولا النصارى وهذا من الأمور التي لا بدَّ من ذكرها. وقد انقلبت الجماهير المسلمة النشوانة، بسبب انتصار صلاح الدين على الصليبيين، بعد قرنٍ تقريباً من احتلالهم القدس، على النصارى المحليين الذين ربما كانوا قد سودوا وجوه الصُوَر في كنائسهم حزناً على هزيمة الفرنج. لذلك نفهم أن يكون المسلمون قد ردوا على ما اعتبروه استفزازاً. في هذه الحالات كلها كانت الفتن تعبيراً عن ارتياب من تعاون النصارى مع العدو أما العامل الفعال فهو عامة المدن الكبرى يقودهم غالباً خطباء أو وعّاظ متشدّدون ولسنا إذاً أمام حملات اضطهاد تنظمها السلطة.

الناصر (575 ـ 622هـ/ 1180 ـ 1225م)

بدأ الناصر لدين الله حكمه بإصلاح داخلي، فأمر بإقصاء النصارى من الدواوين بسبب فساد الكتاب النصارى وخلفهم. وقد صرف كتاب نصارى من الخدمة ودخل آخرون الإسلام ليحتفظوا بمناصبهم، لكن الأطباء النصارى ظلوا يحيطون بالخليفة وأشهرهم أبو الخير ماري بن هبة الله. وكان أخوه الأكبر، أبو الحسن صاعد طبيباً وفيلسوفاً وضع كتاباً في الدفاع عن النصرانية، وكان محبباً إلى الخليفة الناصر. بكى النصارى السريان كلهم سراً على سقوط القدس في قبضة صلاح الدين الأيوبي مع أن المسلمين لم يتصرفوا فيها بنفس الوحشية التي أظهرها الفرنج.

بيد أن نبأ فتح القدس قد أدى إلى موجه اضطهاد للنصارى في أماكن شتى من المملكة العباسية، وفقاً لشهادة ميخائيل السرياني.

المتعصم (640 ـ 656هـ/ 1242 ـ 1258م)

المتعصم بالله هو آخر الخلفاء العباسيين، كان مستضعف الرأي وأبرزها مع

النصارى في عهده هو تنافس الأساقفة على الجثلقة بعد وفاة الجاثليق ووضع السلطات العباسية هذا المنصب في المزاد أي منحه لمن دفع أكثر.

خاتمة

إن شماتة النصارى السريان بزوال دولة بني العباس تظهر حقيقة مشاعرهم لأن ذلك بالنسبة إليهم كان يعني الخلاص من نظام حكم تمييزي وظالم أو هذا ما كانوا يعتقدونه على الأقل.

ويعتقد المؤلف أنه قد أثبت في فصول الكتاب أن النصارى لم يتعرضوا للاضطهاد الحقيقي في خلافة بني العباس إلا نادراً لقد كانوا مثلهم مثل المسلمين من حيث التأثر بالأحداث الداخلية كالاضطرابات السياسية بخاصة. أما من حيث هم نصارى فقد تأثروا أحياناً بالصراعات الخارجية بين الخلافة الإسلامية والبيزنطيين أو الصليبيين، وكان عليهم أن يدفعوا ثمن قلة تبصرهم في استفزاز المسلمين بـ: الجنائز الصاخبة، قرع الأجراس، البيع والشراء... إلخ. أما العوامل المؤدية إلى ضمور جماعة النصارى فأهمها جو الضغط الاجتماعي والتمييز الشرعي بالجزية، والتمييز بالملابس التي تصل إلى الإذلال والتي كانت ترسخ فيهم الشعور الجارح بعدم الانتماء لأنه لم تسنح لهم فرص سياسية متكافئة، ولم يعاملوا معاملة مواطنين متمتعين بحقوق المواطنية التامة بل معاملة الهامشيين المنبوذين، كان السبيل الوحيد إلى الاندماج عند النصارى هو الدخول في الإسلام وإذا رفضوا ذلك كانوا أمام موقفين من المسلمين: التسامح أو العدوان ويطرح المؤلف هنا سؤالاً: هل الإسلام متسامح أم غير متسامح؟

لا يجيب الكاتب صراحة على سؤاله بل يذهب إلى أن الإسلام في ممارسته التاريخية لم يكن متسامحاً بسبب سيطرة الفقهاء المتشددين ذوي الأفق الضيق بينما نصوص القرآن تتضمن مبادىء التسامح والانفتاح على الآخر. ويرى المؤلف أن مفهوم «أهل الذمة» الشرعي الذي حلَّ محل مفهوم «أهل الكتاب» هو مفهوم غير قرآني، موروث من الساسانيين ومن المجتمع القديم كله ويتمنى لو كان هذا المفهوم لم يمثل إلا وضعاً عابراً لأنه وليد ظرف تاريخي محدَّد. لكنه استمر

قروناً طويلة لأنه لم يكن في مقدور أحد آنذاك أن يتصوّر العلاقات بين الجماعات البشرية إلا من حيث هي علاقات بين سيِّد ومسود.

ويأمل الكاتب أن يتخلَّص من تلك النظرة التقليدية المسلمون والنصارى على السواء والدخول في عالم اليوم التعددي، والبحث عن سبيلٍ آخر للعيش سوياً.



الصراع الإسلامي ـ الفرنجي على فلسطين
(هادية وبرهان دجاني)

مراجعة جورج كتّورة

في القدس و«في المنطقة التي أصبحت تدعى حي المغاربة أنشأ الملك الأفضل المدرسة الأفضلية ووقفها على فقهاء المالكية في بيت المقدس وعاشت المدرسة الأفضلية مئات الأعوام، وأصبحت في القرن الأخير دار سكن يقيم فقراء المغاربة فيها. وقد أزالتها الجرافات الإسرائيلية عام 1967، فلم يبق لها أثر» (ص 508).

يربطنا المقطع الصغير المقتطف من إحدى مقالات الكتاب الذي نراجع بالكتاب روحاً وغاية. فموضوعنا هو الصراع الإسلامي الفرنجي على فلسطين في القرون الوسطى. وفلسطين بعد القرون الوسطى ما تزال في قلب الصراع وإن اختلف التاريخ. أما الكتاب فهو مؤلف يصعب تصنيفه. جملة من المقالات حول مواضيع متفرقة، قد تبدو مشتتة. أما القرون الوسطى على فلسطين فهي أخت القرون الحالية حيث الصراع على فلسطين ما يزال قائماً، والبحث في الصراع لا بد أن يدفع إلى البدايات وإلى البحث في موجباته وظروفه وغاياته وما ترك في حقبةٍ حقبةٍ على بلدٍ مصيره جزءٌ من تاريخه.

بدايةً نقول، إن هذا الكتاب قد أُعدَّ بعنايةٍ فائقة ليستوعب موضوعه بالشكل الأمثل. قد لا نحتاج إلى تصنيف الموضوعات ـ المقالات المتعددة لا بحسب

---

* الصراع الإسلامي ـ الفرنجي على فلسطين في القرون الوسطى. تحرير هادية دجاني ـ شكيل وبرهان الدجاني. الناشر مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت 1994 (670 ص).

المؤلف ولا بحسب الموضوع ولا بحسب الحقبة؛ فالتدرج الذي وضعت فيه ملفت فعلاً. وإن بدت هنا أو هناك بقصد أو بدون قصد بعض مظاهر التركيز على حقبة أو على شخصية لكن الكتاب يجب أن يؤخذ ككل، كوثيقة تكون القرون الوسطى فيه مجرد زمن يؤكِّد عبره عمق الصراع على فلسطين وشراسة هذا الصراع. قد يكون الصراع دينياً في بعض الجوانب لكن اللافت أيضاً إبراز الشخصيات التاريخية التي لعبت دوراً في درء الصراع. صلاح الدين الأيوبي أو الظاهر بيبرس حتى لو تعدت الشخصية أحياناً حدود مقاساتها لترتبط بالأسطورة وليصبح فيه البطل رمزاً ما تزال فلسطين بحاجةٍ إليه ما دام صراعها مع الفرنجي لما ينتهِ بعد أياً كانت قبعة هذا الفرنجي.

هكذا تبدأ الباحثة هادية دجاني ـ شكيل مقالتها من حدث يرتبط بالمكان ـ فلسطين والقدس تحديداً أو اختصاراً للبلد، ولا يرتبط بزمان. إنه الحدث الذي يرتبط بوعي كل المسلمين والذي يشد ضميرهم باستمرار لهذا الموقع. إذ اختارت الباحثة والمشرفة على الكتاب ككل تصدير الدراسات بمقالة وافية تضع بيت المقدس في وجدان كل المسلمين حيث الدخول إلى قدسية المكان، الأرض = فلسطين، عبر قدسية بيت المقدس ومن خلال ترابط ذلك كله بالإسراء والمعراج كما ورد في النص قرآناً ومن ثم حديثاً وكما تواتر عبر التفاسير والقصص بحيث لا يكون هذا حدثاً معزولاً بل معيوشاً وباستمرار. تلخص الباحثة بعناية وبتوثيق كلي طبيعة الإسراء والمعراج. لكن الأهم في ذلك هو الربط بين فلسطين مسرحاً أو موقعاً وبين الإسراء والمعراج واقعة أريد لها هذا المكان دون سواه. بعد ذلك لا يهم البحث في طبيعة الإسراء بالجسد كان أم بالروح. بل المهم ربط الواقعة بالقدس حاضنة المسجد الأقصى لتصبح المدينة موقعاً جغرافياً مختاراً. فقد أمر النبي بالصلاة متوجهاً صوبها ومنها عرج إلى السماوات فأصبحت بتعبير الباحثة «قدساً موازية للقدس الجغرافية موازاة أفقية وهي قدس المعراج والقدس السماوية حقاً» (ص17). لا تخفي الباحثة الأبعاد السياسية لهذا الاختيار وما يرتبط منها بالصراع مع اليهود آنذاك. ولا يعني التحول بعد ذلك إلى مكة قبلةً، تقليلاً من أهمية هذا الموقع حيث تواترت الأحاديث مؤكدة على بركة الصلاة في هذا الموقع، وقد ظل المؤمنون

بوحي منها يمارسون عبادتهم فيه بشكل يتمازج فيه الإيماني بالطقوسي والتاريخي بالأخروي حتى أصبحت المدينة جزءًا من الوجدان. منها يبدأ عمر بن الخطاب عمرته ويأتي الفقهاء بعد ذلك يكرسون فضل الصلاة فيها ويجاور المؤمنون في مساجدها رغم التحفظات. ولتكتمل صورة القدس تغطي الباحثة كافة الحقبات التاريخية مركزة على مدى الاهتمام بقدسية المسجد الأقصى وبالصخرة من قبل الخلفاء على اختلافهم وصولاً إلى عهد الفرنجة واسترجاعها بعد ذلك على يد صلاح الدين. كما أشارت باقتضاب إلى أنواع الخدمات التي خصت بها الأماكن المقدسة في القدس وما كان ينالها من اهتمام وصيانة وتجديد بعد كل عبث. حتى أصبحت جزءًا من وجدانهم وحياتهم وتاريخهم.

أما دانيال ساهاس فقد ألقى في مقالته «البطريرك صفرونيوس والخليفة عمر ابن الخطاب وفتح القدس» أضواء جيدة على حقبة تاريخية تتشابك مصادرها بين روايات التاريخ والمؤرخين العرب وبين ما جاء منها في الكتابات الغربية، لا سيما اللاتينية منها. ثم فتح القدس عام 638م أي بعد أقل من أربعة عقود على احتلال الفرس سابقاً لها وتدميرها. هنا تتركز الصورة على شخصيتين: صفرونيوس البطريرك المسيحي وعمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين. وقد حاول الباحث التركيز على الجوامع المشتركة بين الشخصيتين ليؤكد أن تسلم عمر مفاتيح القدس قد تم بفعل توازي صفات شخصيتين تاريخيتين يُشهد لهما بالإيمان والتقوى والحرص على اتباع أفضل طرق القيادة بالنسبة لرعيتهم أو لرعاياهم. ومن تلخيص لسيرة البطريرك المشهود له بالتقوى والورع والغيرة على مصالح رعيته ومن سرد لوقائع اللقاء بين صفرونيوس وعمر بن الخطاب وهو سرد لا يخلو من نقاش مع المصادر العربية منها والأجنبية يصل المؤلف إلى إثبات وثيقة ما يُعرف بعهد عمر بن الخطاب لمسيحيي القدس.

في العهد هذا، وفي الكتاب ترجمة له عن اليونانية نقترب أكثر فأكثر إلى روح الإسلام في تلك الفترة، وإلى نوع الخلافات التي كانت سائدةً فنتعرف أكثر فأكثر أيضاً إلى الصراع اليهودي الإسلامي الذي بدأ في الحجاز وإلى الصراع المسيحي اليهودي الذي كان قائماً في القدس وفي أنحاء أخرى من فلسطين. كما تعكس

المقالة فضلاً عن العهدة جزءًا آخر من الصراع المسيحي/المسيحي بين بيزنطة من جانب وبين مسيحيي المشرق من جانبٍ آخر.

في مقالاتٍ تالية: فلسطين كما وصفها الرحّالة في العصور الوسطى وفلسطين في كتابات العالم الغربي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تتكشف لنا بعض أبعاد الصراع على فلسطين. ففي المقالة الأولى يركز حنا قسيس على الأمور التي حدت بالرحالة لشدِّ ركابهم إلى أرض فلسطين. ومباشرةً تطالعنا عبارات أرض الميعاد والأرض المقدسة وفي الشروحات نجدها بالنسبة لليهود وأرض التوراة، أي مسرح تاريخهم آنذاك. وفي المسيحية هي مسرح الأحداث المتعلقة بالمسيح من ولادته إلى نهاية حياته فوق هذه الأرض. وفي الإسلام تذكر بالأحاديث إلى المعراج والإسراء والأرض المباركة والمسجد الأقصى. المقالة الأولى كانت وافيةً حول ذلك. أما المقالة فقد ركزت على الرحالة اليهود الذين ما انقطعوا يتوافدون إلى فلسطين منذ تهديم الهيكل سنة 70م. وبعد دخول الحملات الصليبية الأراضي المقدسة. والرحالة هؤلاء وبعضهم من قادة الجاليات اليهودية في البلدان الأوروبية قد دعوا باستمرار للعودة وقد صوروا رحلاتهم بكثير من المغالاة وبكثير من التوق والعاطفة والحنين إلى الأرض المقدسة. أما من حيث المادة العلمية فنجد تركيزاً على وصف الرحلة يتضمن أموراً منها وصف الطرقات المتبعة، وتوصيفاً لحالة المدن التي يزورها هؤلاء الرحالة. والأهم أيضاً تقديم إحصاء لعدد اليهود المقيمين في هذه المدن أو القرى. أما التعبير فلم يكن يخلو من لهجة شعرية حادة تتوافق والفكرة من الرحلة وهي الحث على العودة وحتى السيرة الذاتية.

وثمة فئةٌ أخرى من الرحالة إلى فلسطين وهم الحجاج المسيحيون. وهم فئات. فمنهم الرهبان الذين دفعتهم عاطفتهم وإيمانهم للحج إلى كنيسة القيامة، إلى مهد المسيح. ومنهم أيضاً الأمراء والملوك. وكانت كتابات هؤلاء الرحالة بمثابة حافز لمواطنيهم لسلوك الطريق إلى الأراضي المقدسة. لكن الرحالة الأكثر أهمية إنما يظل الرحالة العرب سواء قدموا من بلاد أسبانيا والأندلس أو من أرجاء أخرى في بلاد فارس أو من الحجاز. فقد كان هؤلاء

الأكثر تخصصاً. فمنهم الجغرافي ومنهم المؤرخ وإن كان الفضول الديني غاية عند بعضهم إلا أن المادة العلمية كانت أوفر حظاً.

أما بيني كول فقد ركزت في مقالتها على أكثر الفترات حرجاً في صراع العرب والفرنجة. إنها فترة الحروب الصليبية وقد اختارت الباحثة خلفيات الدعوة لهذه الحروب وما رافقها بعد ذلك في كتابات مؤرخين ورحالة محترفين أو هواة. أو بعبارة أخرى في كتابات بعض من سجلوا انطباعاتهم عنها أو دعوتهم لها من جنود أو قادة أو رهبان وقساوسة تبنوا دعوة المنشور البابوي في كليرمونت والذي وجهه البابا أوربان الثاني عام 1095 والذي يعتبر فاتحة الدعوة للحروب الصليبية بل والمحرض عليها. وعلى غرار المنشور البابوي جاءت المؤلفات الأولى مليئةً بالتحريض وعلى حساب المادة العلمية التي لا نجدها إلا نادراً. كما يشكل التخويف من الأتراك والحظر الإسلامي ككل عصب معظم كتابات هذه الفترة. ومن منظور خلاصي يمتزج فيه التوراتي بالتصورات النشورية تحفل هذه الكتابات بإشارات إلى المسيح الدجال مسقطةً ذلك على الأتراك، وبتصنيفٍ لشعوب العالم يجعل من غير الفرنجة شعوباً بربرية وثنية. هذه الكتابات تبرر الغزو الصليبي وضرورة الهيمنة على القدس والأراضي المقدسة إنفاذاً لكلمة الله أو تحقيقاً لوعد. وما يلي من ذم للمسلمين وعدم تفهم لهم يظل شبه تحصيل حاصل لسوء الفهم المشار إليه أو تعمده أحياناً. علماً أن بعض المؤرخين وأصحاب السير قد عمد إلى تلخيص بعض ما في الإسلام مشيراً إليه إشارته لمذهب ديني. وإذا تعمدنا عدم ذكر أسماء أصحاب المؤلفات لنشير إلى المضمون فلا يسعنا إلا أن نشير إلى أحد أبرز هؤلاء وهو المؤرخ دو فتري (ـ 1240م) الذي وضع تاريخاً تم تداوله بقوة في الوسط اللاتيني والفرنسي وهو كتابه «تاريخ الشرق» المكمل لكتابه «تاريخ الغرب». وهو يشدد على القدر المكتوب لفلسطين وكأن لها علاقةً مميزة بالله. وما أصاب المدينة ويصيبها يظل في نظره قدراً أراده الله ولا بد من تحمله. حتى الدعوة الإسلامية تظل بنظره نوعاً من المخاتلة والزيف. وإذا كانت الحملات الصليبية قد بدأت تستشعر الفشل فذلك من إرادة الله أيضاً. لقد ظلت أفكار القرون الوسطى حول مملكة الله هي الملهم

لمؤرخي أو شبه مؤرخي الحملات الصليبية فيما مهد لها، وفيما رافقها.

حملت الحرب الصليبية بعد استقرارها تكويناً سياسياً جديداً تمثل بشكل الحكم الملكي الإقطاعي الذي بدأت خطواته بعد تتويج بودوان أحد أشقاء قادة الحملات الصليبية عام 1104 ملكاً على مملكة القدس اللاتينية. واستمر هذا الوجود السياسي بعد ذلك وكان عرضةً لتقلبات متعددة، هجمات الخارج الرافض للاحتلال، وهجمات الداخل أي صراع الإقطاع فيما بينه. فأمراء الحرب بتنافرهم وانتمائهم لأكثر من عرق وسلالة وشكل تصاهراتهم مع أميرات من هنا ومن هناك قد أضاف إلى همّ مقاومة الغزو لدحر الاحتلال همّ مؤامرات أبناء وبنات البلاط. ولقد أبرز يان ريشار جزئيات هذا الصراع في مقالته عن تكوين مملكة القدس اللاتينية. أفرز شكل الدفاع عن المملكة جملةً من الإقطاعات المتناثرة التي اتخذت من القلاع والحصون المحصنة أماكن لتواجدها. فما كان للقدس أن تصمد وتستمر مملكةً لاتينية لولا حصون عكا والشقيف وتبنين. وكانت هذه أو سواها حاميات عسكرية اقطاعية يقيم فيها الأمراء ويديرون شؤون الجوار ويحمون المركز.

وإذا كان الملك وراثياً بل هو يتبع في ذلك قواعد صارمة فإن هذه القواعد قد خرقت أحياناً وكان على البعض الرضوخ لزيجات من أميرات بعينهن ليتسنى له البقاء وكان على بعض الملكات التخلي عن العرش بمجرد الزواج ممن هم خارج حلقة أولياء العهد أو بمجرد الإنجاب ممن لا يحق له ولاية العهد. وفي حال التمنع كانت القوة، قوة إقطاعيي القلاع أو ملوك الخارج هي التي تقرر. يحكم الملك بمساعدة مجلس من الأعيان والفرسان يدير شؤون المملكة ويمنح الاقطاعات وتؤول إليه سلطة تحصيل الضرائب وضرائب انتقال البضائع، أي الإشراف على الأعمال التجارية بما في ذلك الضرائب على الحجاج وسواهم من المنتقلين ويتم تسجيل ذلك. ومن هذه الأموال تغذى المملكة والجيوش وتبنى القلاع والحصون. أما هذه الحاشية صاحبة الامتيازات فهي بالأساس من سلالات إقطاعية أوروبية رافقت الحملات الصليبية وقادتها. لم يمنع ذلك قيام بعض الأسر الشرقية بأخذ ألقاب الفرسان وتولي بعض الأمور لا سيما من

الجاليات الأرمنية أو بعض الروم أو بعض العرب المسيحيين، وقد أصبح ذلك ضرورياً إبان فترة بدء انهيار المملكة الصليبية.

إلى جانب الشق العسكري لا بد من الإشارة إلى الشق المدني والآخر الديني الذي تأتّى عن هذا الوجود. فقد أوجد الصليبيون جالياتٍ لاتينية في عدد كبير من المدن والمناطق. فأقام هؤلاء مراكز سكنية لهم متميزة عن الجوار وإن كانت العلاقة بالمسيحيين الشرقيين أكثر إيجابية من العلاقة بمسلمي الجوار. لكن التأصل الكهنوتي كان الأبرز فحتى أيامنا هذه ما يزال للكنيسة اللاتينية وجودها في عدد كبير من مدن فلسطين بل ومدن الجوار. وقد سعت الكنيسة اللاتينية إبان ازدهار مملكة القدس لتنظيم ابرشياتها وتوسيع مطرانياتها فمدتها إلى العديد من المدن. وقام اقطاعيو المناطق بتعزيز الأديرة ومنحها الأوقاف فاغتنت واستمرت كما منحت حق تنظيم حملات الحج مما ربطها بالداخل وبالوافدين من الخارج.

أقام الفرنجة نظاماً إقطاعياً يتشابه مع ما كان قائماً في الغرب فاعتبرت القرية وحدةً تخضع للإقطاعي وتدفع ضريبة الأرض والمياه والماشية وكذلك تستوفي الضرائب من الفنادق والخانات ومن التجار ومن تبادل المنتوجات. وتعتبر الأرض من حيث المبدأ خاضعةً للملك أو للاقطاعي يستوفي ضريبتها ويغذي صندوقه، وكان اقطاعيو المناطق يستوفون ما يعرف بـ «ضريبة الولاء».

في إطار العلاقة بين الفرنجة في دولتهم الناشئة مع الجوار لا سيما الجمهوريات البحرية الإيطالية وضع ميشيل بالار مقالته مشيراً إلى سبق هذه الجمهوريات الحملات الصليبية في إقامة هذه العلاقة ومدها في اتجاه الشرق. فالوثائق والمحفوظات أظهرت وجود تجار وعلاقات تجارية مع مصر منذ العهد الفاطمي ومع الشام وفلسطين قبل القرن الحادي عشر. ومع وجود دول الصليبيين اتخذت العلاقات منحىً آخر. فمن جرّاء إسهام الجمهوريات الإيطالية، جنوى، أملفي، والبندقية بنقل الجنود والمؤن والعتاد منحت بعض المصالح والأسواق والأحياء أو الشوارع والامتيازات. ولا يعين ذلك المشاركة المباشرة في الحروب الصليبية فقد عرفت هذه الجمهوريات كيفية الحفاظ

على مصالحها. مع الإشارة أيضاً إلى أن حجم الامتيازات الممنوحة والمشاركة الفعلية في الحروب غالباً ما كان يتحدد تبعاً لنظام الحكم فيها. فالبندقية بنظامها السياسي وقوتها الاستعمارية كانت الأكثر انجذاباً للتساعد مع الحملات الصليبية والأكثر استفادة. لكن المؤلف قد خفف من قوة الانجرار إلى مضمون المواثيق الممنوحة فلو طبقت هذه فعلاً لما بقي لأمراء الحرب الصليبية وملوك الدولة اللاتينية الشيء الكثير. مهما يكن من أمر فقد أقرت هذه المواثيق بحق الاستقرار والاستثمار في أرض المملكة فأقام هؤلاء مستفيدين من الاعفاءات. حتى لو حاول ملوك الحرب التنصل من مواثيقهم؛ فإنّ الجوالي كانت تتوجه باحتجاجها إلى البابا وإلى ملوك الدول الأوروبية. لم تخف هذه الجوالي صراعها فيما بينها نتيجة المنافسة التجارية والطمع بالحصول على امتيازاتٍ أوفى ومناطق نفوذ خالصة. وقد بحث المؤلف في الوثائق مظهراً حجم التبادل ومكان تصريف البضائع ومصدرها وطرق التعامل بما في ذلك الحسابات الجمركية ليخرج بنتيجةٍ تقلل من الاستفادة من دولة الفرنجة فالمصالح الخاصة برجال الأعمال تتلازم مع الدول التي ينتمون إليها أكثر من الدول التي يلجأون إليها. أخيراً يشار إلى استقرار واستمرار بعض العائلات في دول الساحل المصري والفلسطيني والشامي وتشكّل جالياتٍ حافظت على وجودها لزمنٍ طويل.

في مقالته يستعرض نيكيتا اليسيف خطوط العلاقات بين المملكة اللاتينية التي استقرت في القدس والدول والإمارات المحيطة بها، إذ يظهر مدى تعقد الأمور بوجود أطراف متعددة تتنافر فيما بينها وتتساعد أحياناً. فاللاتين الداخلون لم يحسنوا علاقتهم بالمسيحيين في الشرق. والمسلمون قد باتوا دويلاتٍ تتصارع فيما بينها: سلاجقة وأتابكة وفاطميون في آخر أيام دولتهم، وفرق فاطمية وباطنية تنتشر في أرجاء متعددة من بلاد الشام. وبعد ذلك تأتي الأسرة الأيوبية لتعمل أولاً في خدمة آل زنكي قبل أن يسطع نجمها. وزراء يتآمرون وقادة عسكريون يبرزون في قيادة معارك رؤسائهم مما سيتيح الفرصة لظهور صلاح الدين الأيوبي من الأسرة التي عملت لأكثر من جيل بخدمة حكام دمشق وكان إلى جانب عمّه وإخوته مبعوثهم إلى مصر التي كانت تعاني

أوضاعاً داخلية صعبة. وحيث كانت الدولة المسيحية آنذاك في القدس تحاول مد حدودها باتجاه مصر أحياناً وباتجاه دمشق ومناطقها أحياناً أخرى.

صلاح الدين الأيوبي بين التاريخ والملحمة والأسطورة. عنوان مقالة هادية دجاني ـ شكيل وبرهان الدجاني. وإذا كان الصراع على فلسطين محور هذه الكتاب بهدف إبراز كون هذه المنطقة نقطة استقطاب منذ أقدم العصور. فإن الوجه الآخر البارز فيه أيضاً هو إبراز وجه المقاومة لهذا الصراع. فالمنطقة لم تتقبل أبداً ما يأتيها من فعل من الخارج وكانت ردة فعلها قائمةً باستمرار، ووجه البطولة لم يغب عنها والبطل حاضر باستمرار. والمقالة هذه تبرز ذلك فعلاً فصلاح الدين اسم يرتبط بتحرير «معظم الشام» ويقترن «بالصمود والمقاومة والوحدة الإسلامية والعربية». وتالياً فسيرته المسرودة في المقالة هي أقل ما يكون وفاءً له في ذكرى مرور ثمانمائة عام على وفاته.

في هذه السيرة يتعقب المؤلفان خلفية العائلة الآتية من أذربيجان إلى تكريت فالشام فمصر ففلسطين. وهي من أصول كردية؛ وإن راح المؤرخون لاحقاً ينحتون لها نَسَباً عربياً خاصة بعد أن ذاع صيت صلاح الدين. عمل أجداد العائلة في خدمة بعض وزراء السلاجقة وولاتهم ومن ثم مع آل زنكي وهناك تكونت شخصيتهم الإدارية ثم العسكرية وبعد العام 534/ 1139 استطاع نجم الدين أيوب فتح بعلبك. كما استطاع شقيقه أسد الدين المساعدة في فتح الرها. وهكذا فتحت الطريق أمام الوالد والعمّ لدخول المجال السياسي، وبعدهما لصلاح الدين الذي تربَّى تربيةً عسكرية من طراز رفيع. ومع التربية العسكرية تشبع صلاح الدين بالمعارف التي شاعت عن غزو الفرنجة وبالمعلومات الشرعية أو الدينية المنتشرة في الوسط الدمشقي الذي أنبت العديد من العلماء كما في الأوساط الأخرى ولا ننسى كثرة المدارس والتيارات آنذاك. إلى جانب هذه التجارب تضاف تجارب الحياة المرة التي كانت فيها أنباء الحصار تتوالى وقد عاش صلاح الدين بعض مراراتها. وقد ركزت المقالة على ذلك كحافز مكون لشخصية البطل لاحقاً. في هذا الجو تولى صلاح الدين مهامه في مصر لحساب آل زنكي. ومصر مسرح يشهد صراعاً مزدوجاً بين الفاطميين أنفسهم

ومع الفرنجة الذين بدأ غزو مصر يغريهم بالتوسع إليها. نجح صلاح الدين نجاحاً مزدوجاً. إذ شارك في بعض الحملات العسكرية وأبلى فيها البلاء الحسن. لكن النجاح الأهم كان في إرسائه لقاعدة إدارية مستقرة في مصر تتحمس له وحده كما نجح في تنظيم هذه الإدارة من حيث مدها بالأرزاق والغِلال وبتوالي مهامه في مصر حيث كان يمثل الجانب الشامي في الدفاع عن هذا الثغر ضد غزوات الفرنجة الذين نجحوا في إقامة موطىء قدم لهم هناك؛ استطاع صلاح الدين كسب الفرصة؛ وبخاصةٍ بعد وفاة عمه أسد الدين الذي كان يدير الحملة الشامية ـ المصرية المشتركة ضد الفرنجة (عام 564هـ/ 1169م). بموته أصبح صلاح الدين القائد الوحيد لهذه القوات والشريك الظاهر في علاقة جامعة بينه وبين نور الدين وعمه أسد الدين الذي بدأ شريكاً لنور الدين زنكي. لقد ركزت المقالة في صفحاتٍ منها على هذه العلاقة الثلاثية معطيةً الصراع بعداً استراتيجياً ومعبرةً عن تطلعات صلاح الدين بشكل رؤيوي ملحمي الطابع بما ينسجم مع أصحاب الانتصارات التاريخية التي توجت في معركة حطين. إلا أن المقالة قد ركزت أيضاً على جوانب أخرى تتعلق بإنجازات صلاح الدين وبعلاقاته مع الفرنجة بسلبها وإيجابها بأسلوب يمتزج فيه التاريخي بالقصصي وكأننا معه في معاركه وفي كواليسه وكواليس أعدائه أيضاً. وإلى جانب ذلك فتح المؤلفان هوامش واسعة للكلام على الجانب الملحمي والأسطوري بل والتنبؤي في شخصية صلاح الدين، حتى ما تناول منها ما نسجه الخيال من قصص حب مع اليانور زوجة هنري الثاني أحد قادة الحملات الصليبية. ونشير هنا إلى قوة التوثيق التي ربطت المصادر العربية والغربية وإلى نقل العديد من الشواهد التي أسهمت بإضفاء الطابع الملحمي على مقالةٍ علمية رصينة.

أما محمود إبراهيم فقد تناول «فلسطين في الأدب العربي زمن الحروب الصليبية»، وبديهي أن يعكس الأدب في هذه المرحلة صورة الأحداث مضفياً عليها ما يلزم من جمالية. لقد رصد الأدب أحداث هذه الفترة المفجعة فكان أولاً لسان حال الناس في تصوير الأخطار المحدقة والوسيلة لاستنهاض الهمم لدرء ما تتعرض له الأراضي المقدسة آنذاك. وقد ركّز في المعاني المستخدمة على استباحة الحرمات، لا سيما الدينية وتدنيس المقدسات. وفي الجانب

الآخر كان لا بد أن يدعو أولي الأمر أصحاب السلطة أمراء ووزراء وخليفة لاستعادة المقدسات السليبة وإعادة المسلمين إلى الأراضي التي نزحوا عنها. في جانب ثالثٍ ركزت الأدبيات الصادرة آنذاك على مدح الذين أسهموا في تسطير ملحمة الدفاع عن مقدسات فلسطين، ويأتي صلاح الدين على رأسهم. بل إن بعض الأبيات قد عكست بعضاً من قيم هؤلاء القادة وشهامتهم ومروءتهم كما عكست جانباً من قيم الفرنجة وتراضيهم وعاداتهم وطرفاً من حياتهم العلمية.

وفي دراسته يستعرض يوسف غوانمة احوال الإدارة في فلسطين في العصر المملوكي. نشير إلى ما استجد من تقسيمات إدارية طرأت بعد وفاة نجم الدين أيوب أواسط القرن الثاني عشر. فبعد هذا التاريخ أصبحت فلسطين بما فيها القدس تابعةً لمماليك مصر. أما الأجزاء الشمالية منها فكانت من نصيب الملك الناصر الذي استمرت معه سلطة الدولة الأيوبية في الشام. وفي هذه الفترة أيضاً أي بعد سنوات ثمان وفي العام 656/ 1258م تحديداً كان الخطر يداهم قلب الخلافة إذ اجتاح هولاكو بغداد وأزاح آخر الخلفاء العباسيين فيها متجهاً بعد ذلك صوب الأراضي السورية. ولا يعني ذلك انتهاء دولة الصليبيين فثمة جيوب متعددة كانت ما تزال قائمةً في عكا وبيروت وحيفا ولم تتحرر كلياً إلا بحلول العام 1300م. وبذلك تعززت سلطة المماليك على مصر ثم على أجزاء كبيرة من سوريا. وفلسطين التي قسمت إلى وحدات إدارية ثلاث عرفت باسم نيابات (واحدها نيابة) وهي: **نيابة صفد** في الشمال من فلسطين وقد قسمت النيابة إلى ولايات على رأسها وال يعينه نائب صفد وكان عدد الولايات فيها أحد عشر ولاية. **النيابة الثانية** هي **نيابة غزة** وفيها عدة ولايات. والثالثة **نيابة بيت المقدس** وفيها ولايات الخليل ونابلس والرملة.

في الوظائف الأخرى يعاون النائب عدد من الموظفين بينهم نائب القلعة المسؤول عن الحصون فيؤمن فتحها وإغلاقها ومدها بالغلال والحفاظ على جهوزية الجيش أو الحامية فيها.

وتتفاوت الوظائف من نيابة إلى أخرى فالحاجب قد يوجد في بعضها ولا يكون موجوداً في أخرى وكذلك الدوادار، أي الذي يبلغ النائب الرسائل ويبلغ

الرسل أوامر النائب. إلى جانب ذلك نجد وظائف أخرى تهتم بالبريد والأوقاف والتشريعات وسواها. لكن لا بد من الإشارة إلى بعض الوظائف المستحدثة مثل مشيخة الصلاحية. والصلاحية من المدارس التي أقامها صلاح الدين وجعلها مركزاً لتدريس الفقه الشافعي. وقد اكتسبت هذه المدرسة شهرةً واسعة وكان توليها يتم من القاهرة مباشرةً بمرسوم سلطاني وكانت لمتوليها امتيازات في السكن والراتب والقرب من صحابة السلطان. إلى جانب ذلك تشير الدراسة إلى التقسيم الذي لزم القضاء والأوقاف والاستشفاء وتنظيم المستشفيات ولا سيما مستشفى القدس المعروف بالبيمارستان الصلاحي وهو الذي أنشأه صلاح الدين (588هـ/1192م). ويشار باستمرار وكما ورد في مقالات سابقة إلى الاهتمام الخاص الذي أولاه صلاح الدين للقدس بعد رده خطر الفرنجة عنها. يلحق ذلك أيضاً سلسلة أخرى من الوظائف في نظارة الجيش وبيت المال والإفتاء والحسبة وكفالة الأيتام. بحيث يمكن الاستخلاص أن الدولة المملوكية استطاعت أن تربط نفسها بشكل وثيق بالأطراف التابعة لها عبر هذه السلسلة المنظمة من الوظائف المتراتبة إدارياً. كما علينا أن لا ننسى أن معظم أراضي فلسطين كانت في العهد المملوكي من الاقطاعيات العسكرية التي يتوجب تنظيمها بدقة حتى لا تستقل أو تتقاتل. وإلى التنظيم الإداري كان لا بد من التنظيم على الأرض بشبكة من الاتصالات والمواصلات. وقد أحكم المماليك ذلك. بل إن الأدبيات قد أوردت بالتفصيل بعض طرق التخاطب بين هذه الحفنة من الموظفين. فثمة صيغ وتراتبية لا يصح ولا يمكن تخطيها، وقد أورد المؤلف بعض العبارات المستخدمة في التخاطب مما يشهد على تعمق التراتب الإداري ووجوب الانصياع له. وقد يكون ذلك منسجماً مع النظام الإقطاعي الذي تجذر زمن المماليك. فاللغة الرسمية قد فرضت نفسها لأن الأوضاع السياسية أفرزت نظاماً معيناً.

تضيف دراسة ليندا نورثروب عن الحياة في القدس في عهد المماليك بعض الجديد. إذ تعتمد إلى جانب المصادر التاريخية وثائق الحرم الشريف في القدس. وهذه الدراسة التوثيقية تعتبر بمثابة إثبات وتصحيح للعديد من الحقائق التاريخية المبعثرة في الكتب العربية والأجنبية على حد سواء. وإذا كان مصدر معظم

الدارسين هو كتاب «الأُنس الجليل بتاريخ القدس والخليل» لمجير الدين العليمي الحنبلي فإن هذه الوثائق تعتبر أكثر صدقاً وأمانة لأنها تأخذ حياة الناس العاديين منهم في فترة تكون الحدث بالذات. خضعت هذه الوثائق لأكثر من دراسة وتقويم والمؤلفة تستند هنا إلى التقويمات التي صدرت بحقها لا سيما دراسة دونالد ليتل D. Little ودراسة هدى لطفي وبالتالي فإن البحث هذا هو بمثابة رسم خطوط للقدس بحياتها الاجتماعية والاقتصادية كما صورتها الوثائق والدراسات حولها.

تشير المؤلفة إلى ضرورة تصويب نظرتنا عن خطط المدينة. فمعظم الكتابات التاريخية قد قصرت في تعداد الأبواب والحارات والزوايا والأسواق وتحديد مواقعها، وما نجده في الوثائق يعطي فكرة أوسع وأوفى عما في المصادر. تؤكد الوثائق أيضاً على إبراز الملكيات والأوقاف وانتقالها وعلى نوع الضرائب المفروضة وعلى المقاييس والمكاييل المستعملة.

إن الفترة المملوكية هي الفترة التي تعود إليها هذه الوثائق عامة، وبعضها يستمر حتى العهد العثماني. من هنا يجب جعل المماليك واسطة عقد في التنظيم الإداري. ويعود ذلك حتماً إلى نظامهم العسكري الإقطاعي. سبقت الإشارة في مقالات سابقة إلى ما يشبه هذا الاهتمام. من هذه الزاوية أيضاً تظل الوثائق محافظةً على أهمية قصوى من حيث الإشارة إلى تعداد السكان، المسلمين أولاً علماً أن ثمة إشارات متعددة إلى معاملات أصحابها من المسلمين أو من اليهود أيضاً. ويستفاد من الجردات التي أجريت على هذه الوثائق إذ بالإمكان جعلها مادة لدراسة اقتصادية وسكانية ناهيك عن الجانب الإداري أو الشرعي. بل لقد أشارت الباحثة إلى بعض من درسوا بعض المظاهر الاقتصادية كدراسة السجاد أو فن العمارة أو الخطط (راجع ص 462 ـ 463). فإذا كانت هذه لا تعكس كل شيء فهي على الأقل قادرة على إضاءة جوانب هامة ظلت إلى الآن مهملةً في الدراسات التاريخية الصرفة. بكل الأحوال تبقى دراسة الوثائق من أنماط الدراسات المستجدة في المواضيع التاريخية بتشعباتها الاقتصادية والإدارية والديموغرافية وسواها.

ومن الدراسات المكملة لدراسة الوثائق المشار إليها تأتي دراسة «المدارس

ومعاهد العلم والعلماء في فلسطين» للأستاذ كامل جميل العسلي. والدراسة هذه أيضاً تظل في إطار العصر المملوكي وما سبقه مباشرة وما لحقه بعد ذلك. وإن كان قد تتبع بعض المعاهد حتى عصرنا الحاضر فأشار إلى ما لحق بها وأشار أيضاً إلى وضعها الراهن في حال كانت ما تزال موجودة بنياناً على الأقل. تركز الدراسة على المدرسة باعتبارها صرحاً علمياً سنياً أريد له نشر المذهب بعد تعدد الفرق لا سيما الباطنية. وأول مؤسسة من هذا القبيل هي المدرسة النصرية التي أسسها نصر بن ابراهيم بن داود أبي الفتح المقدسي الشافعي، أواسط القرن الخامس وقد استمرت مدة طويلة وتعاقب عليها العلماء وقد زارها الغزالي إبان انقطاعه في المسجد الأقصى بحدود العام 488هـ/ 1095م. وقد أشار المؤلف إلى طريقة التدريس فيها وإلى استمراريتها حتى القرن التاسع حيث يذكر مجير الدين أنها كانت ما تزال عاملةً في أيامه.

أما في العهد الأيوبي فإن لصلاح الدين الفضل الأول في إنشاء المدارس والزوايا ودور الصوفية. هنا تأتي المدرسة الصلاحية كأول إنجاز له تم بعد العام 585/ 1190. وقد أراد لها أن تكون مدرسة يتعاقب عليها العلماء السنة الكبار بعد دحر الفرنجة وبعد ضعف النفوذ الفاطمي وإن كان دعاته قد استمروا في بعض أرجاء الشام وصولاً إلى بلاد فارس. تقدم الدراسة وصفاً للمدرسة ولما ربط بها من أوقاف وقد استمرت حتى القرن الثاني عشر للهجرة/ الثامن عشر للميلاد. إلى جانب ذلك يذكر لصلاح الدين فضل إنشائه ما يعرف بالبيمارستان الصلاحي. وقد كان أحد أهم الصروح الاستشفائية والعلمية، وتعاقب عليه عدد من العلماء من أصقاع مختلفة وقد عاش على الأوقاف أيضاً. كذلك أبرزت الدراسة خططه ومكان إقامته وكيفية العمل فيه وتقسيماته إلى أجنحة وأروقة وإلى طرق التعاطي بين الأطباء والمرضى والأطباء والمتعلمين.

وإلى هذين الصرحين تضاف الخانقاه. ويهمنا الإشارة هنا إلى أن المبنى هذا ما يزال قائماً ويهمنا أيضاً أن نشير إلى وظيفة هذه المنشآت. فالاهتمام بالصوفية من الأمور التي يصعب تقبلها من جانب رجل عسكري عملي كصلاح الدين. لذلك لا

بد من اعتبار الجانب العملي في هذه المنشآت، أي الجانب التعليمي والجانب التنظيمي أيضاً بحيث تكون هذه مرتبطة كل الارتباط بالمركز. وهذا ما نجده فعلاً فيها فلشيخ الخانقاه صلات وثيقة بالسلطان ومنه يعين وهو إلى جانب صاحب المدرسة من أعيان القدس المقدمين في الحفلات وفي الاحتفالات ومن أصحاب الحظوة لدى الحكام، وعلى اتصال مباشر بهم. قد تكون هذه المؤسسات بمثابة استمرارية للوجود السلطاني البعيد نسبياً عن الاقليم المقامة فيه.

ولا مجال لتعداد كل المؤسسات الشبيهة أو الرديفة. وبعضها من إنشاء خلفاء صلاح الدين مباشرة. وبعضها الآخر من المنشآت المملوكية وهي في كل الأحوال مدارس ودور صوفيةٍ وزوايا. والزاوية هنا ليست بيتاً للصوفية بقدر ما هي مدرسة يقيمها أفراد أغنياء عادة وتستمر باستمرارهم أو باستمرار الوقفيات المرصدة لها. ولا تكون كالمدارس الكبرى التي تقوم على تخريج فقهاء في المذاهب السنية الأربعة أو الزوايا والخانقاوات حتى العصور الحديثة. كما نشير إلى وصفه لبعضها من ناحيتين إدارية، ومعمارية، حيث يبرز خطوط الفن المملوكي الذي طبع كل تلك الفترة. كما نشير إلى ما يراه من تدنٍّ لظاهرة المدارس إنشاءً وشهرةً في الحقب المتأخرة من العهد العثماني، الأمر الذي يؤسف له.

ومن باب مواز لما تتبعنا في المقالات الأخيرة تأتي دراسة أحمد يوسف الحسن «التقانة في فلسطين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد». أشير هنا إلى أن التقانة تعني وصفاً للآلات التقنية المستخدمة في هذه الفترة. وقد كانت للعرب وللمهندسين العرب يدٌ طولى في ذلك تأليفاً وتركيباً أو تحويلاً لأدوات تستخدم في الحياة العملية. هنا يشير المؤلف إلى ما انتشر من مطاحن وبيارات وأدوات لرفع المياه، ووسائل لتأمين المياه للشرب أو للري وإيصالها إلى الحارات وإلى الجوامع والمساجد. ويأتي إلى جانب ذلك الاهتمام بالزراعات الصناعية كقصب السكر ووصف كيفية تحويله إلى جانب وصف الأدوات المستخدمة في ذلك. ومن الزراعات الأخرى يشار إلى الزيتون وطرق عصره ووصف معاصره. أما الصناعات الحربية فقد أشار المؤلف بخاصة إلى صناعة البارود وإنتاج المدافع الأمر الذي حصل في

مرحلة لاحقة، علماً أن الإشارات قد تعددت إلى استخدام النيران الحربية في وصف المعارك بين الفرنجة والأيوبيين في آخر عهدهم ومن ثم في معارك المماليك وبعدها في العصر العثماني. نلفت الانتباه أيضاً إلى تضمن المقالة العديد من الصور البيانية التي تقدم توصيفاً للآلات أو أقله لمحة موجزة عما كانت عليه في تلك الأيام. فالدراسة موثقة بالمصدر والصورة وهي تأتي لتكمل المقالات الأخيرة في ترتيب أبواب هذا الكتاب الضخم الذي ينتهي بمقالة طويلة عن سيرة الملك بيبرس، من زاوية العرض والنقد الأدبي. وقد وصفها مجدداً برهان الدجاني بأسلوب شيق يعتمد العديد من الشواهد عما يعرف بسيرة الظاهر بيبرس التي عرفت انتشاراً واسعاً منذ ظهورها.

وإذا كنت قد اختصرت في توصيف هذه المقالة الأخيرة فإني أود العودة لإعطاء صورة مجملة عن الكتاب. لقد لخصت بعض فصوله أو مقالاته لكن الذي لفتني فيها جميعاً هو ما يلي:

1 ـ لقد اعتمد تأليف هذا الكتاب على توثيق كامل لما احتواه فلا مقالة إلا وهي وثيقة في مكانها وفي اختصاصها.

2 ـ أخذ الكتاب بوجهات نظر متعددة، بعضها عربي، وبعضها الآخر أجنبي لكن اللافت فيها جميعها هو التوافق شبه الكامل لا في الوثائق بل في وجهات النظر أيضاً. أي في الأحكام الصادرة على هذه الفترة الحرجة من تاريخ فلسطين.

3 ـ أجمعت المقالات على اعتبار المنطقة منطقة تجاذب وصراع من جوانب متعددة: سياسية واقتصادية ودينية أيضاً. فلسطين من هذه الزاوية ظلت في الكتاب محوراً لا ينسى. وأظن أن اختيار الفترة على حراجتها قد لا يشكل إلا مدخلاً لدراسة غد الصراع واشتداده وتنوعه في فترات لاحقة، العهد العثماني مثلاً، أو فترة الاستعمار والانتداب لاحقاً وصولاً إلى الاحتلال الصهيوني.

4 ـ برز في هذه المقالات وربما بمحض الصدفة نوعٌ من التركيز على البطل كمحرر يظهر في فترات الضيق ليقود المرحلة نحو استقرار جديد. لا أريد الاسترسال في ذلك فأترك الملاحظة مجرد فكرة ظلت تراودني طيلة قراءتي

الشيقة لهذا المؤلف الضخم.

5 ـ برز أسلوب شبه موحد حتى بين المقالات الموضوعة بالعربية وتلك المترجمة مما يدل على عمق الاهتمام بالموضوع وعلى الدراسة الكاملة به مبنى ومضموناً.

6 ـ الكتاب بمجمله وثيقة سياسية تاريخية اجتماعية لحقبة شاء واضعو الكتاب لها أن تكون البداية التاريخية للصراع على فلسطين. فلسطين التي ما تزال إلى الآن في قلب الصراع.





الفكر الإسلامي في الرّد على النصارى(*)
(عبد المجيد الشرفي)

قراءة هيثم مزاحم

كان من الطبيعي أن ينشأ ـ مع ظهور الإسلام بوصفه رسالة خاتم الأنبياء محمد (ص) ودعوته الناس كافة، ولا سيما أهل الديانات السماوية السالفة، إلى اعتناقه ـ جدل عقائدي بين المسلمين وأتباع أبناء الديانات الأُخرى، ومن ضمنهم المسيحيون.

ومن أجل فهم نشأة الجدل مع المسيحيين وتطوره، قام الدكتور عبد المجيد الشرفي بإعداد أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه حول هذا الموضوع. وقد أدت به عملية البحث والدراسة إلى الرجوع إلى كتب الجدل الديني حيث وجد مئات العناوين في مختلف اللغات من المؤلفات الجدلية. لكن الباحث قد اكتشف أن «الردود المسيحية على المسلمين قد جمعت ودرست ونشر الجزء الأوفى منها، بينما لم تحظَ الردود الإسلامية على النصارى بنفس العناية فلم تشملها أية دراسة ولم ينشر العديد منها مما لا يزال مخطوطاً في أماكن متفرقة، علاوةً على الردود التي ضاعت ولا نعرف سوى عناوينها».

وقد توصَّل الباحث خلال مقارنته لكتب الرد على النصارى إلى نتيجتين لم يتوقّعهما في البداية: الأولى هي أن الجدل الإسلامي ـ المسيحي قد اكتملت

* عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر (الدار التونسية للنشر ـ تونس، 1986)، 580 صفحة.

معالمه في نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر ميلادي، و«أن الردود المؤلفة في القرون اللاحقة إنما كانت تردّد ما كتب في القرون الأربعة الأولى وخاصة في القرنين الثالث والرابع»، دون أية إضافات مهمة في «التحليل والاستشهاد بالنصوص أو التعمّق في اتجاهات سلكها الأقدمون». أما النتيجة الثانية فهي أن الحروب الصليبية، كانت عديمة التأثير أو تكاد في محتوى كتب الجدل الديني من الجانب الإسلامي، وإن كانت سبباً مباشراً في تعددها.

يتألف الكتاب من توطئة ومقدمة وأربعة فصول وخاتمة وفهرس للمصطلحات وآخر للأعلام.

يذهب الكاتب في مقدمته إلى أن الجدل الإسلامي ـ المسيحي خلال القرون الأربعة الأولى لم يكن «عملاً ذهنياً مجانياً ألبتة، بل كان سلاحاً نضالياً لبلوغ أغراض دينية ودنيوية معاً. (إذ) كان يستجيب لضرورات الدفاع عن النفس ودعم تماسك البنية الاجتماعية القائمة، ويستجيب في الآن نفسه لمقتضيات الحرب النفسية وما تتطلبه من زرع بذور الشك عند الطرف المقابل على أمل حمله على اختيار ما يعتقد أنه الحل الصحيح والالتحاق بصف المدافعين عن الحق والخير». كما كان «معبراً بصفة ضمنية عن قيمة الدين المطعون فيه وقدرته على الإغراء وما يمثله من تحدٍ في نظر الواعين بأهميته».

الباب الأول من الكتاب خصص لدراسة العقائد المسيحية من خلال العودة إلى جذورها التاريخية وإلى الظروف التي نشأت فيها تلك العقائد ودوافعها البعيدة والمباشرة وأبعادها الدينية والدنيوية على السواء. ثم يعرض الكاتب نتائج هذه الدراسة لكي يسمح للقارىء بالمقارنة بين ما نعرفه اليوم عن العقائد المسيحية وما أثبته عنها أصحاب الردود على النصارى إلى نهاية القرن الرابع.

وبعد عرضه الشامل والطويل (85 صفحة) لنشأة العقائد المسيحية وتطورها، ينتقل المؤلف **في الباب الثاني من الكتاب**، إلى ردود المسلمين على النصارى وظروفها. فيتناول **في الفصل الأول**، نصوص هذه الردود.

أولاً: النصوص التي وصلتنا (مرتبة ترتيباً تاريخياً)

1 ـ القرآن الكريم

غني عن القول إن القرآن هو المصدر الأساسي لأهم المواقف التي تبناها المسلمون من المسيحية والمسيحيين. والآيات القرآنية المتعلقة بالمسيحية مباشرة لا تتجاوز المائتين والعشرين آية من مجموع 6236 آية قرآنية. فهو إذن غرض ثانوي لا يمثل سوى 3,5 بالمائة من النص القرآني.

ولعلَّ أبرز ما تضمنته هذه الآيات هو دحض لعقيدة بنوة المسيح لله وتأكيدها على أنه عبد ونبي جاء بالحكمة والبينات ودعا إلى التوحيد. حيث أكدت عدة آيات على الوحدانية المطلقة لله التي لا تحتمل «أن يكون الله ثالث ثلاثة وأن يكون له ولد وأن يكون هو المسيح أو أن يكون المسيح ابنه. ونفت أن يكون عيسى دعا الناس إلى اتخاذه وأمه إلٰهين من دون الله وإلى عبادته، فما هو إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أوتي الكتاب والحكم والنبوة والبينات، وأُيّد بروح القدس، وأوحي إليه الإنجيل مصدقاً لما بين يديه من التوراة وليحل لبني إسرائيل بعض الذي حرّم عليهم. وكونه كلمة من الله ألقاها إلى مريم وروح منه ولد من غير أب وجاء قومه بالآيات ورفعه الله إليه لا يحمله على الاستنكاف من أن يكون عبداً لله فمثله مثل آدم خلق من تراب ودعا الناس إلى عبادة ربّه وربّهم وبشّر برسولٍ من بعده اسمه أحمد».

وكما نفى القرآن ألوهية عيسى وعقيدة الثالوث، فإنه نفى أيضاً أن يكون اليهود قتلوا عيسى أو صلبوه. واشتمل القرآن على آيات أخر نصت على كيفية تعاطي المسلمين مع النصارى.

2 ـ الحديث والتفسير

يشكك الكاتب في صحة اعتبار مصنفات الحديث التي وصلتنا نصوصاً تسجّل بأمانة أقوال النبي وأفعاله، ويتساءل إن كان يجدر اعتبارها نصوصاً معاصرةً للقرآن فيكون ما يتعلق منها بالمسيحية له أهمية خاصة، أم يجدر

اعتبارها نصوصاً تعكس التصور الذي حصل في أذهان أجيال الرواة والمصنفين المتعاقبين لتلك الأقوال والأفعال، وهي على هذه الحالة تمتد على ثلاثة قرون على الأقل أي إلى بداية القرن الرابع/العاشر. لكنه يعتبر أن هذا السؤال يعسر الجواب عليه بصورة قطعية إذ إن من المرجّح أن عدداً كبيراً من الأحاديث صحيح ولكنه يستحيل التأكيد أن هذا الحديث بالذات أو ذاك صحيح. لذلك آثر عدم اعتبار الحديث نصاً قائم الذات ضمن الردود على النصارى. ويرى المؤلف أن فهم النص القرآني قد تحدد بالظروف التاريخية التي عاشتها الأجيال الإسلامية الأولى، ونشأت سنة تفسيرية بارزة المعالم طغت على ثروة النص الكامنة ووجهته وجهة معيّنة ليست بالضرورة هي الوجهة المثلى أو الوحيدة. وعليه فهو لا يعتبر التفاسير القرآنية نصوصاً مستقلة وإنما هي في نظره معيار لمدى تمثيل الردود للفكر الإسلامي في شأن المسيحية.

3 ـ النصوص الأخرى

ينتقل المؤلف إلى عرض قائمة بأبرز الردود الإسلامية على النصارى في القرون الأربعة الأولى، وهي على الشكل التالي:

1 ـ رسالة الهاشمي إلى الكندي يدعوه بها إلى الإسلام: يشكك المؤلف في صحة نسبة هذه الرسالة إلى مسلم، هو إسماعيل الهاشمي، ويعتقد أن مؤلفها هو نصراني، نظراً لهشاشة الرسالة، بحيث وضعها ليسهل عليه نقضها. والهاشمي في نظره اسم مستعار استعمله المؤلف المسيحي قصد إضفاء صبغة واقعية على الحوار الذي وضعه، ولا يمكن بالتالي إدراج الرسالة ضمن الردود الإسلامية على النصارى.

2 ـ «الرد على النصارى» و«الدين والدولة» وهما كتابان لعلي بن ربن الطبري (157 ـ 240هـ)، وهو نصراني اعتنق الإسلام ثم ألّف الكتابين للرد على النصارى، اللذين يعتبران أول نتاج وصلنا في الجدل الإسلامي ـ المسيحي من وضع نصراني ـ نسطوري أسلم.

3 ـ الرد على النصارى للإمام الزيدي القاسم بن إبراهيم الرسي (170 ـ 246هـ): وهو مؤسس مذهب القاسمية في الفقه الزيدي، وكتابه يدل على اطلاع دقيق على آراء الفرق النصرانية المتواجدة في عصره.

4 ـ مقالة في الرد على النصارى لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (185 ـ 252هـ): لم تصلنا من هذه المقالة التي كتبها الفيلسوف العربي الشهير إلا مقتطفات، وهي تتعلق بإبطال عقيدة التثليث المسيحية.

5 ـ الرد على النصارى لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (160 ـ 255هـ). يدل اهتمام علم من أعلام الثقافة العربية الإسلامية كالجاحظ بالأغراض المسيحية دلالةً واضحة على أن الجدل الإسلامي المسيحي لم يكن محل اهتمام علماء مختصين أو من درجة ثانية فحسب. وقد وصلنا رده على النصارى ناقصاً كما نقله عبيد الله بن حسان.

6 ـ الرد على النصارى لأبي عيسى الوراق (ت 297هـ): وهو أحد رؤساء مدرسة بغداد الاعتزالية، تعرض في كتابه «المقالات» إلى النصرانية. أما في كتابه «أوائل الأدلة» فإنه بالتأكيد قد تعرّض إلى عقائدها كما نقل مقتطفات منها الفيلسوف النصراني اليعقوبي أبو علي عيسى بن إسحاق بن زرعة في رده عليها، وهي لا تتجاوز الصفحة الواحدة*.

8 ـ كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي (ت 333هـ): وهو مؤسس مدرسة كلامية نازعت الأشعرية في الانتساب إلى أهل السنة والجماعة و«سلكت منهجاً وسطياً بين الحرفيين والعقليين». تعرَّض في كتابه التوحيد إلى «آراء النصارى في المسيح والرد عليها».

* نشر A. Abel القسم الثاني من كتاب أبي عيسى الورّاق «الرد على الثلاث فِرَق من النصارى»، عام 1949. ونشر القسم الأول منه David Thomas عام 1992؛ وكلاهما اعتماداً على كتاب يحيى بن عدي: «تبيين غلط محمد بن هارون» الذي أورد نصوصاً طويلةً من كتاب الورّاق أعاد الناشران تركيبها (التحرير).

9 ـ رسالة الحسن بن أيوب (ت 378هـ) إلى أخيه علي بن أيوب: وهو من المتكلمين المعتزلة، وكان نصرانياً وأسلم، وأرسل رسالة إلى أخيه يدعوه بها إلى الإسلام ويبيّن له بطلان دين النصارى.

10 ـ الإعلام بمناقب الإسلام لأبي الحسن العامري (ت 381): وهو من أعلام الفلسفة العربية المغمورين في القرن الرابع. وقد أجرى في كتابه الإعلام بمناقب الإسلام مقارنة بين الديانات، وبينها المقارنة بين المسيحية والإسلام.

11 ـ كلام في مبادىء الموجودات لأبي سليمان المنطقي (ت. بعد 391هـ) وهي رسالة قصيرة تنسب إلى أبي سليمان، تعتبر أول محاولة إسلامية لتفهم الثالوث المسيحي انطلاقاً من المفاهيم السائدة في القرن الرابع دون أن يقصد من ذلك الجدل والمماحكة.

12 ـ كتاب التمهيد لأبي بكر الباقلاني: وهو من دعائم المدرسة الأشعرية في الكلام، وقد خصص الباب الثامن من كتاب التمهيد «للكلام على النصارى»، اعتمد فيه على أسلافه وخاصة منهم الوراق.

13 ـ القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت 415هـ): وهو أحد مفكري الاعتزال في القرنين الرابع والخامس، وله كتابان تضمنا كلاماً عن عقائد النصارى هما: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» في الجزء الخامس، باب الفرق غير الإسلامية، وكتاب «تثبيت دلائل النبوة». ويتميّز القاضي في رده على النصارى باستشهاده بالأناجيل في الكثير من الأحيان.

14 ـ رد على النصارى مجهول المؤلف والعنوان: يفترض المؤلف أن هذا الرد، الذي وصلنا مبتوراً بمقدار ورقة من الأول وورقة من الآخر، هو «الرسالة العسلية» التي ذكر القاضي عبد الجبار أنها للجاحظ في الرد على النصارى، لتشابهها مع أسلوبه الأدبي.

15 ـ نصوص لم يطلع عليها المؤلف لكنه علم بوجودها، أبرزها مناظرات الإمام علي بن موسى الرضا عند الشيعة الإثني عشرية مع علماء الأديان الأخرى

ومنها النصارى، الواردة في كتاب عيون أخبار الرضا.

ثم يقوم الكاتب بذكر النصوص التي لم تصلنا وهي لحوالي 33 مؤلفاً.

في الفصل الثاني، «النصارى في دار الإسلام»، يتناول المؤلف بسرعة العلاقات التي كانت قائمة بين المتجادلين أو بالأحرى بين المجموعتين الدينيتين المسيحية والمسلمة، إذ لا يمكن بحال فصل العقائد عن التاريخ، أي عن الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وعن الوضع الديمغرافي والقانوني للجاليتين المعنيتين.

يقوم المؤلف بتتبع بداية العلاقات بين المسلمين والنصارى منذ لقاء الرسول (ص) بالراهب بحيرا إلى هجرة المسلمين إلى الحبشة مروراً بمباهلة النبي لنصارى نجران وصولاً إلى وضع النصارى في ظل الدولة الإسلامية، من عهد الرسول لهم إلى قانون أهل الذمة والجزية و«الشروط العمرية»..

أما الباب الثالث، وعنوانه الأغراض الجدلية، فقد خصَّصه المؤلف لعرض أبرز أغراض الجدل الواردة في كتب الردود وتبويب المعلومات المتناثرة فيها. بصورة عرض موضوعي لها مع ترك المجال قدر الإمكان لأصحاب كتب الرد أنفسهم حتى يعبّروا عن الأفكار التي دافعوا عنها.

يمهّد المؤلف لهذا الباب بتحديده لثوابت العقيدة الإسلامية المشتركة عند مختلف المدارس الفكرية والتيارات المذهبية. فالعقيدة الإسلامية تقوم أساساً على الإيمان بـ:

ـ «وجود إله واحد حي، هو الواحد الأول الحق الذي ليس كمثله شيء، له الأسماء الحسنى، يعرفه البشر عن طريق ما أوحى به إلى الأنبياء والمرسلين وآخرهم، محمد.

ـ الوحي الإلهي لا يتطرق إليه الشك بوجه من الوجوه، وهو مشكاة النور التي تنبني عليها أسس كل علم وكل نظر.

ـ أن القرآن هو ذلك الوحي الذي يكمل كتب الأنبياء السابقين وينسخها،

وعليه يقوم الدين الحق الذي لن ينسخ.

ـ أن محمداً رسول الله بعثه لإظهار الحق والطريق المستقيم وتعليم الكتاب والحكمة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ـ أن محمداً مؤسس الأمة الإسلامية والمرشد الروحي والزمني الأمثل، قد جمع الصحابة أقواله وأفعاله بأمانة في متون الحديث.

ـ أن الإسلام دين التوسط والاعتدال بين الغلو والتفريط، وهو دين الفطرة لا يستعصي على الفهم ولا يناقض العقل ويؤدي إلى النجاة في الدنيا والآخرة.

ـ أن أركان الإسلام من شهادة وصلاة وزكاة وصوم وحج وجهاد توفِّر أحسن الظروف للنشاط الروحي والجسدي في ميادين الحياة الفردية والعائلية والسياسية».

يرى المؤلف أنه «نظراً للإيمان بهذه العقيدة، فإن المفكرين المسلمين الذين اشتغلوا بالمسيحية أخضعوها للمعايير الإسلامية وحكموا عليها من خلال مقاييسهم. ورغم أن عدداً منهم التزم بعرض المعتقدات المسيحية في كثير من الأمانة والموضوعية قبل الرد عليها ومحاولة دحضها، فإن أيّاً (منهم) لم ينتبه إلى أن اختلاف المنطلقات والفرضيات هو أساس حوار الصمّ الذي ميَّز المجادلات الدينية. ولذلك يكثر تعجّبهم من الإيمان المسيحي ومن أن يكون من أتباعه حكماء وعلماء ـ أي مثقفون بالمفهوم الحديث ـ بل أمم وأجناس عديدة».

ويعود استغرابهم لهذه الظاهرة إلى وثوقهم بالحقائق التالية:

1 ـ استحالة إمكانية وجود علاقة أنطولوجية بين الله والإنسان أو بين المفارقة والمنزلة البشرية. فالإيمان بأن يكون أحد إلهاً وإنساناً في الوقت نفسه هو عين الشرك.

2 ـ تكافؤ الأدلة على نبوة محمد ـ إن لم يكن تفوّقها ـ مع الأدلة على نبوة الأنبياء الذين يؤمن بهم النصارى.

3 ـ تفوّق القرآن على الكتب السابقة له لجمعه بين التوحيد وتصديق الرسل والحث على الصالحات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والترغيب في الجنة والتزهيد في النار مع ما له في القلوب من الجلالة والحلاوة رغم أمية من جاء به.

4 ـ إن انتشار الإسلام ودخول الناس فيه أفواجاً وغلبة الدولة التي أسسها وتقدم الحضارة التي أنشأها. كل ذلك دليل على صحة هذا الدين وأحقيته بالاتّباع.

وتترتب عن التسليم بهذه الحقائق نتيجتان تردان باطراد في الردود الإسلامية على النصارى، لولاهما لما كان هناك داعٍ إلى الدخول في جدل مع النصارى آنذاك، على حدّ رأي المؤلف. والنتيجتانِ هما: الأولى هي أن النصارى ـ من ملكية ونساطرة ويعاقبة ـ ليسوا على دين المسيح. فعيسى لا يمكن أن يدعو إلى ما يخالف الإسلام. وإنما حاد النصارى عن تعاليمه وأنشأوا ديناً جديداً تحت تأثير العقائد الوثنية واتباع الأهواء والمصالح الشخصية والسياسية. وهكذا فإن كل نقد يوجّه إلى هذا الدين الذي يختلف عما في الإنجيل (الحقيقي) لا يمسّ دين المسيح في شيء.

والنتيجة الثانية هي أن الكتب التأسيسية في المسيحية لا تفيد ما يعتقده النصارى. وسواء لحق التحريف بها عمداً أو سهواً أو من قبل المترجمين والكتاب، أو قبلت على علاتها كما هي متداولة عند المؤمنين بها، فإن العقائد المسيحية في كلتا الحالتين مبنية على فساد في تأويل هذه الكتب، وهناك مخارج في التأويل صحيحة سيجتهد أصحاب الردود في بيان وجوهها بما يتناسب خاصة مع التوحيد الإسلامي.

الفصل الأول: التثليث

«قل هو الله أحد، الله الصمد» ـ «بسم الآب والابن والروح القدس، إله واحد».

حول هذين المفهومين للتوحيد الإلهي أثيرت المجادلات العنيفة بين المسلمين والمسيحيين. رغم إقرار الطرفين بأن الله واحد وأنه هو الذي كلّم البشر؛ فما هي دواعي الخلاف إذاً؟

يبدأ الكاتب الإجابة عن هذا التساؤل من خلال توضيحه للتصوّر الإسلامي للعقيدة المسيحية في التثليث بعيداً عن الاعتبارات التمجيدية والدفاعية، وذلك عبر عرض وافٍ لمآخذ أصحاب الردود على هذه العقيدة ثم محاولة تقييمها.

تجدر الإشارة إلى أن المفكرين المسلمين سجَّلوا بكل اهتمام وجود عدد من الفرق النصرانية «الموحّدة»، أبرزها الأريوسية، ظهرت عبر التاريخ. وكانت وفيةً للتوحيد اليهودي فالمسيحي الأصلي والبدائي إلى أن طغت الفرق «المثلِّثة» فأصبحت هامشية، حتى جاء الإسلام فدخل أتباعها فيه. وكان مجرد وجود نصارى آمنوا بعيسى المسيح نبياً وأنكروا أن يكون ابن الله وأحد الأقانيم الإلهية الثلاثة دليلاً بالغاً على فساد عقيدة أغلبية النصارى وانحرافها عن رسالة عيسى. لذا كانت الردود الإسلامية موجَّهةً إلى آراء أتباع الفرق الثلاث الكبرى (الملكية والنسطورية واليعقوبية) في التثليث.

وقد حرص عددٌ من أصحاب الردود على عرض هذا التثليث قبل محاولة دحضه. وكان العرض يتضمن العناصر الأساسية التي هي محل الطعن في الردود الإسلامية، وهي: (الثالوث المسيحي، صيغته والأمثلة التي تضرب له، تعريفات الجوهر والأقانيم، علاقة الجوهر بالأقانيم).

وفي ما يتعلق بمناقشة أدلة النصارى على أن الله جوهر، يلاحظ المؤلف أن الردود الإسلامية وصفت المشكلة من الناحية الشكلية فقط ولم تناقش تعريف النصارى للجوهر من جهة المحتوى. بحيث كان سوء التفاهم قائماً بين الفريقين لأن الجوهر عند المسلمين هو «ما شغل حيّزاً وقبل عرَضاً»، بينما هو عند النصارى «القائم بنفسه» و«ليس هو في موضوع». فلقد كان المسلمون والنصارى يعتمد كلاهما على المقولات المنطقية اليونانية لكن رغم ذلك لم يكونا يلتقيان لأنّ الاستعمال في ثقافة كلٍّ منهما قد كرّس تصوراً معيناً للمصطلحات الفلسفية وخاصة عند اللاهوتيين والمتكلمين كان يعسر معه الالتقاء والتفاهم.

أما بالنسبة إلى مناقشة القول بأن الله ثلاثة أقانيم فقد كان مجرّد هذا القول

مرفوضاً عند المفكرين المسلمين مهما كان التعريف الذي يعرّفها به النصارى. ولكنّ الطعن في وجود الأقانيم يرجع في الحقيقة إلى سببين رئيسيين:

1 ـ اختلاف الأقانيم من جهة واتفاقها من جهة أخرى.

2 ـ اختصاص كل أقنوم بصفةٍ لا تنطبق على الأقنومين الآخرين.

وقد مثّل السبب الثاني غرضاً هاماً من أغراض الجدل في التثليث. ومن قبيل ذلك ما يقوله القاضي عبد الجبار: «وقد أُلزموا على قولهم إن جوهر الأقانيم الثلاثة واحد القول بأن الابن يستحق كل ما يستحقه الأب من الصفات من حيث كان جوهره كجوهره. وإلا فإن صح أن يكون مخالفاً له ـ وإن كان جوهره كجوهره ـ ليجوّزن خروج الأب من أن يكون أباً والابن من أن يكون ابناً، وإن كان إنما كان كذلك لجوهره، لأن إثبات مثل الشيء في جوهره مع مخالفته له في صفته الراجحة إلى جوهره، إذا صحَّ، صحّ أيضاً خروج الشيء عن جوهره. وهذا يوجب عليهم أن لا يأمنوا عدم الأب والابن وخروج الأب من أن يكون قديماً».

ويخرج عبد الجبار بنتيجة منطقية من رفضهم استحقاق كل أقنوم من الصفات ما يستحقه الأقنومان الآخران، وهي انعدام الأقانيم جملةً وانتفاء القدم عن الأب. هناك إذاً اقتناع لدى المفكرين المسلمين بأنه لا وجه لأن يختص أحد الأقانيم بالأبوة ـ أي بالولادة الأزلية للكلمة ـ وآخر بالبنوة ـ أي بالتولّد عن الأب ـ وآخر بالروحانية في نطاق النظرية الثالوثية المسيحية التي تجعل الأقانيم مشتركة في الألوهية، لأن هذا الاختصاص يقتضي بنظرهم نتائج فاسدة وغير منطقية ويجعل عقيدة التثليث غير معقولة وقائمة على أساس واهٍ.

ولعلَّ أبرز ما تميَّزت به طريقة المفكرين المسلمين في الاستدلال على فساد نظرية التثليث هو أنهم قد تابعوا النصارى في قياس ما يختص به البشر على ذات الله جدلاً فقط. وكانوا بذلك أوفياء للمفارقة الإلهية التي لا تحتمل أن نطبّق عليها ما هو صالح في مستوى الطبيعة البشرية ما داموا مؤمنين بأن الله ليس كمثله شيء.

ويرى المؤلف أن البديل الإسلامي للأقانيم لم يكن مصرّحاً به دائماً، لكنه

من الواضح أنه الرؤية الإسلامية للأسماء والصفات. وأبلغ دليل على ذلك هو أن الحجة التي تواترت عند أصحاب الردود تتمثل في ضرورة إلحاق أقنوم القدرة بأقنومي العلم والحياة بناءً على الأسباب نفسها التي حدت بالنصارى إلى اعتبار الله عالماً حياً. إن القدرة هنا ليست إلا أنموذجاً للصفات الإلهية، وما القصد من التركيز عليها سوى إحداث ثغرة في البناء الثالوثي، وإلا فالعزّة أيضاً مثلها ومثل الحياة والعلم، وسائر الصفات. فإذا كان قصد النصارى نسبة العلم والحياة إلى الله تنزيهاً له عن النقص، فهذا يوجب عليهم نسبة صفات كثيرة له كالإدراك والسمع والبصر والإرادة، وفي هذا إثبات لأقانيم كثيرة كما أثبتوا أقنومي الحياة والعلم أي «الروح» و«الكلمة».

فما يتفق عليه المفكرون المسلمون هو ـ على حد تعبير أبي سليمان المنطقي ـ «أن الذات واحدة في الموضوع كثيرة بهذه الصفات»، ولذا أرجعوا مفهوم الأقنوم إلى مفهوم الصفة ولم يجدوا مبرّراً لحصر الأقانيم في ثلاثة.

ويرد القاضي عبد الجبار على استدلال النصارى بأن تعدد الأقانيم غير متعارض مع التوحيد إذ إن الإنسان يكون حياً ناطقاً مائتاً دون أن يفيد ذلك أنه ثلاثة أناس، إن هذا التمثيل في غير محلّه لأن فيه قياس القديم على المحدث واعتبار الله «مبنياً بنيةً مخصوصة» بالإضافة إلى أن هذا التمثيل لا يستقيم إلا متى كانت كل من صفتي الحياة والنطق إنساناً كما أن كلاً من أقنومي الابن والروح إلهاً.

ثم ينتقل المؤلف إلى عرض بعض الردود الإسلامية التي توجهت إلى فرقة بالخصوص. فيذهب إلى أن منطلق الرد على الفرقة الملكية كان قولهم «إن الأقانيم هي الجوهر والجوهر غير الأقانيم»، فاعتُبر ذلك إثباتاً لجوهرين قديمين أو للجوهر رابعاً للأقانيم في العدد. ودارت جلّ المناقشة للملكية حول محور أساسي هو العلاقة بين الجوهر والأقانيم ومدى موافقة ذاك لهؤلاء أو مخالفته لها ونوعية الاتفاق والاختلاف.

ولم تحظَ مقالة اليعقوبية والنسطورية التي تطابق بين الجوهر والأقانيم،

بنفس العناية التي حظيت بها مقالة الملكية. ويفسِّر Abel ذلك بالدور الرئيسي الذي لعبه الملكية في الجدل المسيحي الإسلامي، إضافة إلى وضعهم السياسي لكونهم على المذهب الرسمي للإمبراطورية البيزنطية.

ويختم الدكتور الشرفي الفصل الأول بتقييم لخصائص الردود في مسألة التثليث. فيعتبر أن أياً من أصحاب الردود لم يبلغ شأن الورّاق في الإحاطة بموضوعه سواء تعلّق الأمر بآراء فرقة معيّنة أو بعقائد النصارى عامة. ويلاحظ الوراق الفروق بين عقائد النصارى رغم شعورهم بالانتساب إلى دين واحد وهو - على حدّ قول المؤلف - يلتقي في ذلك مع المفكر الإيطالي الماركسي «غرامشي» وإن كان تحليل غرامشي يتعلّق بالدين عموماً وبالكاثوليكية بصفة خاصة.

بيد أن ما يلفت الانتباه حقاً، في نظر الشرفي، هو الغياب المطلق، في جميع الردود الإسلامية على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر بلا استثناء، للاستشهاد بالقرآن لدحض عقيدة التثليث المسيحية. وذلك لأنهم - وجلّهم من المعتزلة - يذهبون إلى عدم تعارض النقل والعقل من جهة. ولكونهم متأكدين أن النصارى لا يستندون إلى سلطان إلهي أو نص صحيح متواتر في ذلك، وأن النظرية الثالوثية والصيغ المعبَّر بها عنها كلاهما من وضع البشر. فأخضعوها لنقد عقلي ومنطقي صارم لا مجال فيه للتسامح أو البحث عن مبرّرات، وأخيراً لم يرَ المجادلون فائدةً في الاستشهاد بالقرآن لأن النصارى لا يعتبرونه حجة.

ويرى المؤلف أن النتيجة التي يمكن استخلاصها من أدلة أصحاب الردود ومنهجهم الجدلي هي أنهم كانوا مطلعين اطلاعاً واسعاً ودقيقاً ومباشراً في كثير من الأحيان على نظرية الطرف الآخر. ولئن بدا أنهم يخلطون أحياناً بين تثليث الأقانيم وتثليث الآلهة فما ذلك إلا لأنهم اعتبروا الأول مقتضياً للثاني. ولئن كان علماء اللاهوت اليوم مدركين لضرورة إيجاد تعبير جديد عن عقيدة التثليث، ملائم للفكر الحديث، فإن المجادلين المسلمين كانوا سبّاقين إلى ملاحظة ما تنطوي عليه هذه

الصيغ من معانٍ غير وافية للدلالة على الذات الإلهية المفارقة. وكانوا من جهة أخرى واثقين من أن المفهوم الإسلامي للألوهية هو البديل الوحيد للتخلص من فساد العقيدة المسيحية. ويسجّل الكاتب غياب النظرة التاريخية إلى تطور عقيدة التثليث عند المفكرين المسلمين، فهم لم يدركوا أن قول النصارى إن الله واحد ثلاثة أقانيم كان متأخراً زمنياً عن الإيمان بألوهية المسيح، وأنه من هذه الناحية نتيجة له. ولذلك كان ردهم على التثليث سابقاً دائماً لردهم على عقيدة التجسد. وما ذاك إلا لأن التثليث هو ـ في نظرهم ـ الذي يبعد النصارى عن الإسلام وعن التوحيد المطلق الذي هو ركنه الأساسي.

الفصل الثاني: التجسُّد

I ـ عيسى في المصادر الإسلامية

كانت حياة عيسى معروفةً عند المسلمين من طريقين اثنين: طريق الوحي القرآني، والأناجيل الأربعة الرسمية والأناجيل التي اعتبرتها الكنيسة منحولة.

ولأن المسلمين آنذاك كانوا يكتفون بما أورده القرآن عن عيسى، فإن العلماء، والمؤرخين بوجه خاص، كان يدفعهم فضولهم إلى البحث عن أوفر كمية ممكنة من المعلومات عن عيسى، إلا أنهم كانوا يتفاوتون تفاوتاً ظاهراً في تقييم هذه المعلومات، وبالتالي في تدوينها. ويمكن تقسيم مواقفهم إلى ثلاثة نماذج كبرى تنعكس في آثار ثلاثة من كبار العلماء والمؤرخين في القرنين الثالث والرابع للهجرة. هم: اليعقوبي وأبو جعفر الطبري والمسعودي.

فالمسعودي في «مروج الذهب» يقتصر على إيراد بعض الأخبار المتعلقة بعيسى في إيجاز شديد، مردّه إلى اعتبارات عقائدية، نظراً لكون ما يتعلق بحياة المسيح يدخل في صنف العلوم الدينية التوقيفية التي لا مجال فيها للبحث الحر والاجتهاد الشخصي.

أما الطبري، وهو يمثل الأنموذج الثاني من مواقف العلماء المسلمين، فالمنطلق والمرجع بالنسبة إليه هو القرآن لا محالة. لكن الخطاب التاريخي عنده ليس بريئاً ولا موضوعياً ـ في رأي المؤلف ـ لأنه أزاح منه كل ما من

شأنه أن يفكك أواصر الأمة ويزرع فيها بذور الشك، في ما يتعلق بحياة عيسى.

ويمثل اليعقوبي أنموذجاً ثالثاً يختلف عن السابقين اختلافاً بيّناً. فهو يورد فصله عن المسيح بالتطرق إلى حبل مريم بعيسى وولادته، فلا يورد التفاصيل على غرار الطبري. وينتقل، بعد ذكر مكان ولادة عيسى وتاريخها وطالعه، إلى الرواية المسيحية لحياته كما وردت في الأناجيل الأربعة فيعرض ما جاء فيها من أخبار المسيح وتعاليمه بكل أمانة وموضوعية. بل إنه لم يستنكف من تسجيل ما يتعلق بالصلب، مشيراً في بعض الأحيان إلى الفروق بين الروايات الإنجيلية.

وسواءً رجع العلماء المسلمون، في تقصّي أخبار عيسى إلى الأناجيل أو إلى مصادر أخرى، بالإضافة إلى القرآن، فإنهم مجمعون على أن حمل مريم به كان خارقاً للعادة.

وكان الاختلاف شديداً في سن عيسى وفي تحديد زمن حياته. فهو قد عاش اثنين وثلاثين سنة وستة أشهر عند بعضهم، وثلاثاً وثلاثين عند آخرين، بينما بلغ من العمر مائة وعشرين عاماً على رأي ثالث.

لكن قبل دراسة عقيدة التجسد، يحسن بنا أن نتبيّن التصور الإسلامي لصفة «مسيح» وفهم المسلمين في القرون الأربعة الأولى لهذه العبارة القرآنية حتى يتضح الفرق بينه وبين الفهم المسيحي.

اعتبر بعض المفسرين بأن أصل الكلمة عبراني أو سرياني: «مشيحا» فعرّبت فقيل «المسيح»، ولكن لم يتنبّه أحد إلى أن لفظ «مسيح» يمكن أن يكون مشتقاً من أصل سامي مشترك بين العربية والعبرية. وقد رجع ابن ربَّن الطبري إلى العهد القديم يستمد منه أصل الكلمة فقال: «فمعنى المسيح حابينا وهو الممسوح.. (من الله)».

يرى الشرفي أن «الجري وراء الاشتقاق في هذه التفسيرات هو الذي ابتعد بالفكر الإسلامي عن إدراك الحقيقة التاريخية لهذا المفهوم»، إذ لا جدال في أن انتظار اليهود لمخلّص، ودعوة عيسى إلى ملكوت الله، واعتقاد المسيحيين أن صفات المسيح المخلّص تنطبق عليه، كل ذلك لا يمكن تفسيره بالرجوع إلى

أصل الكلمة. ف «المسيحانية» ظاهرة مشتركة بين العديد من الديانات والحضارات، مهما اختلفت الأسماء التي تطلق على المخلّص المنتظر (المسيح، المهدي، الإمام المنتظر)، وهي ظاهرة يشيع الإيمان بها في الظروف العسيرة، كحال اليهود تحت وطأة الاضطهاد الروحاني في الفترة التي عاش فيها عيسى. فالمسيحانية مثلث سلوكاً تعويضياً عن واقع غير مرضي وتشكلت بحسب المناخ الثقافي الذي برزت فيه. فهيّأتها هذه الصفة لتكون سنداً للتغيير الأخلاقي ـ الديني و(أو) السياسي و(أو) الاجتماعي. فلولا المسيحانية ما اعتقد النصارى أن عيسى رب وإله ولا ظهرت عقيدة التجسّد. فالنظرية المسيحية في المسيح متجذرة في الانتظار المسيحاني، ولكنها لم تقف عنده بل تجاوزته في ظروف تاريخية خاصة ووجهته وجهة معيّنة.

II ـ عرض المسيحلوجيا

إن أقدم شهادة وصلتنا عن اطلاع المسلمين على التطور التاريخي للخصومات المسيحلوجية كانت من القرن الثالث/ التاسع في تاريخ اليعقوبي. فقد تتبع هذا المؤرّخ مقرّرات المجامع الستة الأولى ونص على مختلف المذاهب التي كانت ما تزال حيّة في شأن طبيعة المسيح، وعلى زعمائها منذ بداية القرن الرابع م. حيث سعى قسطنطين إلى توحيد كلمة النصارى. يقول اليعقوبي عن المجمع المسكوني الأول، الشهير بنيقية: «فجمع قسطنطين ثلاثمائة وثمانية عشر أسقفاً وأربعة بطارخة، ولم يكن في ذلك العصر غيرهم. وكان بطرخ الإسكندرية يقول: إن المسيح مألوه مخلوق. فلما اجتمعوا ناظروه في ذلك، فأجمع مقالة القوم جميعاً أن قالوا: إن المسيح ولد من الأب قبل كون الخلائق، وهو من طبيعة الأب. ولم يذكروا روح القدس ولا أثبتوه خالقاً ولا مخلوقاً ولكن وافقوا على أن الأب الإله والابن إله منه. وخرجوا من نيقية..». أما أبو عيسى الوراق فيذكر أن مجمع نيقية عقد للبحث في الخلاف الذي أظهره أريوس حول التثليث حيث تم الإجماع على البراءة منه.

وبعد عرضه لكيفية عرض المفكرين المسلمين للمسيحلوجيا وتطورها في المجامع المسكونية، يلاحظ المؤلف دقة المعلومات النسبية وصحتها في هذا

العرض التاريخي.

وقد قام القاضي عبد الجبار بتحليل «قانون الإيمان» واستخلص أهم النتائج المترتبة عن هذه المسيحلوجيا، معتبراً أن الطوائف المسيحية الثلاث الملكية واليعقوبية والنسطورية تتفق في أن المسيح ليس بعبد ولا نبي ولا رسول بل إنه إله في الحقيقة، وإنه ابن الله نزل من السماء وتجسد في إنسان تام كامل من مريم، وإنه باتحاده تعالى بالمسيح «حصل للمسيح طبيعتان طبيعة ناسوتية وأخرى لاهوتية، وأن الابن «ليس ابناً للأب على جهة النسل لكن كتولّد الكلمة من العقل وحرّ النار من النار وضياء الشمس من الشمس». لكنّ أصحاب الردود كانوا يعرفون أن النصارى وإن اتفقوا على الإيمان بعقيدة التجسد فإنهم مختلفون في طبيعة هذا التجسد ومتى حصل وكيف.

III ـ مناقشة عقيدة التجسد

سعى المسلمون إلى دحض عقيدة التجسد وبيان تهافتها من ثلاث طرق هي: (1) الاعتماد على النصوص القرآنية النافية لألوهية عيسى، (2) وتأويل النصوص الإنجيلية بما يلائم المسيحلوجيا الإسلامية، (3) ومناقشة تلك العقائد بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية.

أ ـ الأدلة النقلية

أولاً: الأدلة القرآنية

قبل النظر في الآيات القرآنية التي استشهد بها أصحاب الردود على عدم ألوهية المسيح يجدر بنا وضع هذه الآيات في سياق الكل القرآني الداعي إلى توحيد مفارق لا يتسامح في المسّ بهذه المفارقة بأي وجه من الوجوه. فعلى سبيل المثال كانت سورة الإخلاص (قل هو الله أحد..) النافية لكل تولّد عن الله حاضرة في أذهان كل المفكرين وإن لم ترد في أيٍّ من الردود. ويذهب المستشرق ماسينيون إلى أن القانون، الذي أصدره مجمع اللاطران سنة 1209م. بنفي التولّد عند الله، إنما اتخذ تحت تأثير علم الكلام الإسلامي وما جاء في سورة الإخلاص بالخصوص.

وبعد عرضه للآيات القرآنية التي استشهد بها أصحاب الردود لنفي ألوهية المسيح، يسجّل الكاتب وجود توازٍ بين القرآن والمسيح ـ أساسه قرآني في الآيات التي تقول عنه أنه «كلمة الله» و«روح الله» ـ لم يستوقف الفكر الإسلامي طويلاً. فقد آثر هذا الفكر التمسك بتوازٍ ثانٍ قرآني هو الآخر ـ بين عيسى ومحمد، إذ كان كلاهما رسولاً، على الاعتراف بأن ثمة مشكلةً تستدعي البحث. وهكذا أوّلت الآيات القرآنية التي نعتت المسيح بكلمة الله وروحه بصورة تنفي أية علاقة أنطولوجية بينه وبين الله، وحتى بنفي كل علامة خاصة تميّزه عن سائر الأنبياء، وعن محمد بالخصوص.

ثانياً: الأدلة «الكتابية»

ويقصد بها الأناجيل الأربعة أو العهد الجديد، التي رجع إليها أصحاب الردود واستشهدوا بها لدحض المسيحلوجيا المسيحية. وقد تفاوت استخدام هذه النصوص بين مفكر وآخر. ويعرض المؤلف في كتابه جداول وأرقاماً لتوضيح ما هي النصوص المشتركة من العهد الجديد التي استدل بها المسلمون على عدم ألوهية المسيح ومدى استخدامها. ويخرج بأن (20) نصاً إنجيلياً قد تواتر 3 مرات أو أكثر في ردود مختلفة في مقابل 25 نصاً تواترت مرتين و65 نصاً ورد مرة واحدة.

ويمكن تبيّن ثلاثة مواقف كبرى من «الكتاب المقدس عند المفكرين المسلمين»:

أ) ـ الموقف الأول يقوم على قبول ما جاء فيه على أنه صريح في الدلالة على عدم ألوهية المسيح، وأنه موافق لما يقتضيه القول، وغير متعارض مع التوحيد المطلق الذي هو إيمان عيسى نفسه وإيمان المسلمين.

ب) ـ لم ينكر عدد من أصحاب الردود مبدئياً النصوص الإنجيلية التي تثبت أن عيسى ابن الله، ولكنهم سعوا إلى التأكيد على احتمالها تأويلاً يختلف عن تأويل النصارى لها، وأبرزوا عدم اختصاص عيسى بهذه البنوة إذ كانت مشتركةً بينه وبين أنبياء آخرين وحتى بينه وبين تلاميذه بشهادة الكتب التي يؤمنون بها.

ج) ـ ويتسم الموقف الثالث من «الكتاب المقدس» بكثير من الصرامة. فهو إما رفض قطعي لما جاء فيه مما يتنافى والعقيدة الإسلامية أو احتراز شديد على الأقل في كل ما ليس مقبولاً في العربية بحيث يتعيّن تأويله، إذا كان مجازاً «يجري مجرى المتشابه في القرآن»، ولا يصح بالتالي بناء عقيدة ألوهية المسيح عليه ـ على فرض أن المسيح قد نطق به بالفعل.

وهكذا يتعين على كل منصف، حسب وجهة نظر أصحاب الردود، أن يقبل ما جاء في الأناجيل من الشواهد العديدة على أن عيسى مسيح الله، نبي كريم، عالي الرتبة، وأن لا يخرج به عن العبودية والبشرية. وعليه إذ ذاك أن يقف عن كل ما فيه نسبة عيسى إلى البنوة الإلهية أو إلى الألوهية أحد موقفين: إما تأويله بما يتفق والتوحيد المفارق الذي هو وحده جدير بالله والمسيح، وبما يتناسب والشواهد الصريحة على بشريته، وإما رفضه رفضاً قاطعاً باعتباره من أخبار الآحاد التي لا يجوز تأسيس الاعتقاد في الله عليها، ومن الكذب الذي تسرَّب إلى إنجيل المسيح. ولا مناص في هذه الحالة من طرح ما يقتضيه قانون نيقية وترك التأويلات التي ارتضتها مختلف الفرق النصرانية لشخص عيسى فخالفته وناقضت إنجيله. وبعبارة وجيزة لا مناص من اعتناق الإسلام.

ويحكم الشرفي في النهاية على ما قام به أصحاب الردود عند الاستدلال بالشواهد الكتابية بأنه «يبدو في الظاهر دعوةً إلى إعمال العقل وتحكيم المنطق السليم وترك التقليد، لكنه في جوهره دعوةٌ إلى نبذ المنظومة المسيحية برمّتها وإحلال المنظومة الإسلامية مكانها».

ب ـ الأدلة العقلية:

كانت حجة المجادلين المسلمين الأولى أن في الإيمان ببنوة عيسى الإلهية مسّاً بوحدانية الله. لذا كان تأكيدهم على استحالة الأبوة الإلهية والبنوة معاً. وكانت ردودهم تعكس بأمانة وفي أسلوب خطابي العقيدة الإسلامية الموحّدة وتأكيدها على تفرّد الله المفارق بالربوبية.

وكان قانون نيقية ـ وهو عمدة مختلف الطوائف النصرانية في الإيمان

بالتجسد ـ موضع اهتمام أصحاب الردود وموضوع نقدهم الصارم، فانبروا يحلّلونه ويبرزون ما فيه من تناقض بين أجزائه ويؤكدون أن ما جاء فيه عن ألوهية المسيح منافٍ لما يليق بالوحدانية. لأن عقيدة التجسد الإلهي في عيسى «تصدم مباشرة وفي الصميم مفهوم المفارقة، ولا تعتبر دالةً على تجسيم الله لمحبته البشر أو على صيرورة الكلمة الأزلية جسداً، بل سمَوا اعتباطياً بشخص تاريخي مادي محدود إلى منزلة الألوهية، مما يدخل الضيم على لا تناهي الله وأزليته وعدم خضوعه للزمان والمكان والأعراض، وما أوقع النصارى في هذا الرأي الفاسد سوى ثقتهم العمياء في ما وضع لهم أسلافهم من تعاليم في ظروف تاريخية مشبوهة».

وما اتفق عليه أصحاب الردود هو أن القول بألوهية عيسى «لم يكن في الأوهام ممكناً»، وأنه «أبعد ما يكون من المعقول» و«خروج عن المفهوم والمعقول»، و«لا معنى له»، و«لا تقبله العقول لتعذر الوقوف على معناه وفهمه».

وقد عبَّر الناشىء الأكبر عن هذا الرأي في جملة مركزة جمع فيها أسباب الرفض المبدئي لأن يكون عيسى هو الله، فقال: «فإن صرنا إلى حجة العقل لم نجد لقولهم إن الإنسان صار أزلياً والأزلي صار إنساناً وجهاً ألبتة، لأنهما إن كانا ثابتين على ذاتهما غير مستحيلين فليس يصير هذا هو هذا بجهة من الجهات، وإن لم يكونا ثابتين على ذاتهما فقد استحالا. وفاسد في العقل أن يستحيل الباريء الأزلي فيصير محدثاً، لم يكن فكان، ويستحيل المحدث الزمني فيصير أزلياً لم يحدث».

وقد بحث أصحاب الردود أيضاً في الدوافع والأسباب التي جعلت النصارى ينسبون الألوهية إلى عيسى، وحصروها في ثلاثة، دحضوها واحداً تلو الآخر، وهي: كونه ولد من غير أب، وإتيانه بالآيات العجيبة، وصعوده إلى السماء.

ولم يكتفِ هؤلاء بالتعميم في نقدهم للصيغ المسيحلوجية بل دخلوا في التفاصيل والجزئيات المتعلقة بعقيدة التجسد، سواء منها ما يخص كيفية اتحاد الكلمة بالإنسان أو زمنه أو مكانه أو طبيعته أو وجه اختصاص الابن بالاتحاد بالإنسان دون الأب والروح القدس، من أجل النفاذ إلى طعن تماسك النظرية المسيحية في التجسد.

نقد الصيغ المسيحلوجية: رغم أن النصارى يعتبرون طبيعة تجسد الكلمة في عيسى «سراً» يعسر ـ إن لم نقل يستحيل ـ التعبير عنه، إلا أن إقرارهم هذا بالعجز وتسليمهم به بلا دليل عقلي لم يحل دون سعيهم لإيجاد صيغ وتشابيه تحاول تقريب طبيعة الاتحاد من الأفهام، لغايات تعليمية. فما كان من أصحاب الردود إلا أن عكفوا على هذه الصيغ والتشابيه يمحّصونها ويخضعونها لنقد صارم ومفصّل.

يرى الدكتور الشرفي أن عقدة القضية في الجدال الإسلامي ـ المسيحي حول التجسد هي في إصرار المسيحيين على أن التجسد سر لا سبيل إلى إدراك كنهه بالعقل البشري المحدود لا محالة، وغاية ما يستطيع العقل بلوغه هو تقريبه من الأفهام، بينما يرفض المسلمون كل ما يتعارض والمعقول مما لا يمكن إقامة الدليل عليه بالبراهين العقلية.

وينتقل المؤلف إلى عرض نقد المسلمين للأمثلة على التجسد ومن ثم إلى عرض نقدهم لمقالات الفرق الكبرى في التجسد، فرقةً فرقة.

في الفصل الثالث، يتناول الكاتب: الصلب والفداء، وكيف كانت ردود المجادلين المسلمين النقلية والعقلية عليها. فقد ركز المسلمون على الانعكاسات اللاهوتية التي يمكن أن تكون للإيمان بالصلب على عقيدتي التجسد والتثليث، بحيث يتناقض الصلب مع ألوهية المسيح، وعقيدة الاتحاد. أما عقيدة الفداء فيمكن تبيّن عاملين أساسيين دفعا المفكرين المسلمين إلى رفض هذه العقيدة. أولهما إنكار الإسلام للشعور الدائم بالإثم عند الإنسان التي هي الوضعية العادية للمسيحي بسبب خطيئة آدم «لا تزر وازرة وزر أخرى»، وثانيهما أن التصور الإسلامي لله يقوم على أنه إله تواب غفور رحيم، فلا مجال فيه لإله فادٍ، وبالتالي لإله حقود يؤاخذ عباده على خطيئة لم يرتكبوها. وهكذا يمكن أن نفهم كيف يؤدي نفي ألوهية المسيح بصفة طبيعية إلى نفي الفداء أي إلى نفي ما يرمز إليه الصلب وما اكتسبه من أبعاد في المنظومة اللاهوتية المسيحية، ولماذا يربط القرآن بين حادثة الصلب ـ أو عدمه ـ وبين صعود عيسى إلى السماء ورفعه مع السكوت عن قيامته من

بين الأموات، بينما يُضفي النصارى على الصلب معناه بربطه بالقيامة.

الفصل الرابع، وعنوانه: الكتب المقدسة، يتناول موقف المسلمين من كتب النصارى المعتبرة مقدسةً عندهم. فيبدأ ببحث إن كان المسلمون على اطلاع مباشر ودقيق على هذه الكتب فيستدل على ذلك بعدة نصوص ووثائق. ثم ينتقل إلى قضية تحريف الكتب المقدسة كما أخبر بذلك القرآن الكريم، فيرى أن المسلمين كان موقفهم من هذه الكتب يستند إلى الأساس القرآني إذ يذهبون إلى وجود نوعين من التحريف: تحريف بالنص وتحريف بالتأويل.

ويخرج الكاتب بنتيجة من هذا الفصل مفادها غياب التتبع المنتظم لمواطن الطعن في كتب النصارى المقدسة ولمظاهر الاختلاف والتناقض التي قد تحتوي عليها.

أما الفصل الخامس، وعنوانه: النصرانية التاريخية في المنظار الإسلامي، فيتناول فيه المؤلف تصور المسلمين للطريقة التي حصل فيها التغيير في المسيحية وانحرافها عن تعاليم عيسى، ثم يعرض فيه مآخذ أصحاب الردود على العبادات والطقوس النصرانية وأخيراً نقدهم لسلوك النصارى وأخلاقهم. ويختم الفصل، والباب كله، بعرض لصورة النصارى في الشعر العربي.

الباب الرابع والأخير من الكتاب: الأغراض التمجيدية، يخصّصه المؤلف لبحث الجانب الإيجابي من الردود على النصارى، أي تمجيد الإسلام لترغيب النصارى وإقناعهم باعتناقه بعد أن بيَّنوا لهم فساد عقيدتهم النصرانية في التثليث والتجسد والصلب والفداء وقداسة كتبهم وحتى سلوكهم وأخلاقهم وعباداتهم.

ومن الموضوعات التي ركَّز عليها المجادلون المسلمون لتمجيد الإسلام: أمية النبي (ص)، وإتيانه بالقرآن المعجز، والخوارق التي تمت على يديه، وتبشير الكتب السالفة (التوراة ـ الإنجيل) به، وفضائل الإسلام ومبادئه وقيمه الاجتماعية والأخلاقية والسياسية.

أما في خاتمة البحث، فيطرح المؤلف سؤاله مجدداً هل أدى الجدل

الإسلامي للنصارى مبتغاه؟ وقبل أن يجيب عن ذلك، يحيل القارىء إلى بعض النتائج التي استخلصها الدكتور عادل خوري، أحد الباحثين المختصين في الجدل المسيحي ـ الإسلامي من دراسته لجداليات البيزنطيين ضد الإسلام. يقول خوري: «إنهم لاهوتيون مسيحيون غرباء عن عالم الإسلام الثقافي، غير متعوّدين على مقولاته الدينية، يصرون على فهم القرآن حسب عالمهم الذاتي وعلى ضوء آفاقهم اللاهوتية الذاتية... يبدو الإسلام للمجادلين البيزنطيين إثر النقد الذي مارسوه بصرامة لا تسامح فيها وكأنه شرك خفيّ؛ بل أبشع أشكال الشرك.. إن حكم المجادلين على الإسلام ليس في صالحه وسلبي أساساً. ويمكن تلخيصه في العبارات التالية: محمد نبي كاذب، والقرآن كتاب مزيّف، والإسلام دين مزيّف...».

يبدو واضحاً تأثّر الدكتور الشرفي باستنتاجات الباحث عادل خوري ـ على الرغم من اختلاف الموضوع والمعطيات، بحيث يُفاجِىء القارىء باستنتاجات مماثلة لا تنسجم في غالبيتها مع ما قدَّمه من عرض موضوعي وافٍ وسلس. وكأن للمؤلف حكماً مسبقاً على هذه الردود الإسلامية أو بالأحرى على الفكر الإسلامي عموماً، الذي ينبغي ـ على حد قوله ـ «تصفية الحساب معه». إذ يفضّل الشرفي «كنس الأوساخ من أمام بيوتنا بأنفسنا على أن يتولى غيرنا كنسها فيعثر فيها على جواهر»، على الرغم من أنه لم يعثر «في عملية التنظيف هذه على جواهر ذات قيمة فريدة».

ويضيف: «أليس لكل تهمة من هذه التهم التي رمي بها الإسلام (من قبل المجادلين البيزنطيين) مقابل مباشر في مآخذ المسلمين على النصارى، باستثناء القدح في نبوة عيسى بالطبع؟ ـ فتطبيق المقاييس الذاتية على الآخر هو هو، واعتبار دينه شركاً اعتبار مشترك، وسلبية الحكم على عقيدة الطرف المقابل وأخلاقه وطقوسه هي هي كذلك. وألا يدفع ذلك قارىء هذه المجادلات إلى الكفر بما تدعو إليه جميعاً، وفي أفضل الحالات إلى التوقف وتعليق رأيه؟ فكيف نفسّر مع ذلك استمرارية التأليف في الجدل إن كان يؤدي إلى نتائج عكسية أو مخالفة لما قصد منه؟».

يذهب المؤلف إلى أن الجدل الديني ليس عملاً ذهنياً مجانياً بل هو سلاح نضالي، لذلك يحق لنا «أن نرى هل أدّى دوره على الوجه المرجو أم كانت حصيلته لا أدرية ابن المقفع وأضرابه وحيرة المعري وأمثاله».

يعترف الشرفي بدخول أعداد متزايدة من النصارى في الإسلام على امتداد القرون الهجرية الأربعة الأولى من جهة، في مقابل ردود فعل من قبل المتشبثين بنصرانيتهم بدت في قالب ردود على المسلمين أو تمجيد للمسيحية من جهة أخرى. لكنه يعتبر أن هاتين الظاهرتين كان الدافع إليهما في كثير من الأحيان عوامل اجتماعية وسياسية متفاعلة مع العامل الديني الصرف.

قد يكون انطباع قارىء الردود الإسلامية أنهم في واد والنصارى في واد ـ يقول المؤلف ـ وهو انطباع صحيح إذا ما اعتبرنا نظريات الطرفين في حد ذاتها، فلا سبيل بالفعل إلى التوفيق بينهما دون الوقوع في تأليفية زائفة، ولكنه انطباع يحتاج إلى تعديل إذا ما أخذنا بالاعتبار اشتراكهما في العقلية والمنهجية معاً. إنهما متفقان رغم كل شيء على الإيمان بوجود إله واحد خالق كل البشر، ويلتجئان إلى المقولات اليونانية لتفسير إيمانهما وإلى المنطق اليوناني للبرهنة عليه، وبعبارة موجزة فهما ينتسبان إلى الأُطُر المعرفية ذاتها. ويأخذ المؤلف على الردود الإسلامية كونها تحاول حصر جميع الحقائق ـ بما فيها الله ـ ضمن مقولات منجزة لا تخرج عن المقولات الأرسطية العشرة وتحديدات بروفيريوس المنطقية، بينما كان القرآن يتحدى هذا الحصر ويثير مع كل قارىء ومع كل قراءة جديدة معضلات المبدأ والمصير ومنزلة الإنسان ووظيفته في الكون. ويعتبر الشرفي أن «هذا النموذج المعرفي السائد في الإطار الثقافي العربي الإسلامي ذو صلة متينة بالضمير الميثي المهيمن في ذلك الإطار. ولا فرق في هذا المستوى بين المتكلمين وعلماء اللاهوت حين يسمحون لأنفسهم بالحديث باسم الله وعما يليق به وما لا يليق أي حيث يسقطون المعطيات التجريبية على البنى المفارقة».

خلاصة ما يريد الدكتور عبد المجيد الشرفي قوله هو عدم جدوى هذا الجدل، لأن الإيمان بدين ما يجب أن تعضده ظروف موضوعية تؤهل

المستقبل لتغيير رأيه وأن تحصل الهداية الإلهية لهذا الإنسان. كما يذهب إلى فشل هذا الجدل في بلوغ غايته وبالتالي إلى ضرورة تطوير الخطاب الإسلامي بما يتلاءم مع التطورات الاجتماعية والسياسية والعلمية التي يشهدها العالم، بحيث يجب تقبل فكرة التعددية الفكرية والدينية، وتجديد القراءة للنصوص الدينية وفقاً لتطور الألسنية، والعلوم الاجتماعية، إضافةً إلى التطورات الفكرية التي شهدتها المسيحية خلال القرون الستة عشر التي تلت القرون الأربعة الهجرية. إذ يحتم الواقع تحديث الفكر الديني حتى يتلاءم مع العصر.

بعد هذا العرض الطويل لكتاب الشرفي، تستوقفُنا قسوة حكمه على الردود الإسلامية بأنها لم تحقّق غرضها المرجوّ منها. وهو حكم قاسٍ وغير موضوعي. إنَّ الواقع الآن، بل ومنذ قرون أنَّ أكثرية المسيحيين القُدامى اعتنقت الإسلام. ولا شكّ أنّ ذلك لا يعود بالضرورة لنجاح الجداليات الإسلامية. بيد أنّ ذلك لا ينقص من أهمية هذه الردود وبلوغها متوخّاها من الناحية العلمية.

ثم إنه من الإنصاف الحكم على هذه الردود بمقاييس الفكر الفلسفي والكلامي في عصرها لا بمعايير عصرنا، لذلك لا يعيبها انتفاء صلاحية بعضها أو فساد البعض الآخر وفقاً لمقاييسنا الفكرية الراهنة.

على أية حال، فالدراسة هذه هي بحق مرجع أساسي حول الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر؛ فضلاً عن الفكر المسيحي نظراً لسلاسة العرض ومتانة الأسلوب ودقة التحليل ووفرة المصادر.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التحوّل والاستمرار :(*)
الجماعات المسيحية في البلاد الإسلامية
م. جرفرز وَ ر. بخعازي

قراءة محيي الدين صبحي

يتألف هذا الكتاب الهام والطريف من مقدمة وأربعة أجزاء. ويشير جرفرز Gervers في كلمته التمهيدية إلى أن الصراع العربي - الإسرائيلي قد شغل الأفكار عن نواح طبيعية في التعايش بين الديانات وتمثل المجتمع الإسلامي للجماعات غير الإسلامية في عملية مستمرة. والمطلوب هو فهم العوامل التي جعلت الأوضاع تصل إلى ما هي عليه، أي لماذا استمرت بعض جماعات المسيحية الشرقية في البقاء، في حين اختفت جماعات أخرى دون أن تترك أثراً.

يشرح بولييت Bulliet في المقدمة ما يقصده من مصطلحي سيرورة - Process ووضع - Status، في التفكير في الطريقة التي يؤثر بها تاريخ الجماعات النصرانية في التاريخ الاجتماعي للإسلام؛ وبالعكس، أي كيف يسعفنا تصور أكثر دقة عن تطور المجتمع الإسلامي على تفهم وضع النصارى في أوضاع تاريخية مختلفة. وهو يقول بالفصل بين المفهومين. فهو يعني بالسيرورة الطريقة التي يخرج بها أفراد من جماعات دينية وكيف تستقبلهم الجماعة الأخرى. أما الوضع فيشير إلى التصور الذي تحمله كل جماعة عن الأخرى في وقت ومكان محددين. بناء عليه فإن مصطلح السيرورة في

* مراجعة لكتاب: Conversion and continuity, Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eigth to Eighteenth Centuries. Edited by Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi. 1990.

الكتاب يكافىء الارتداد، أما الوضع فيكافىء المداومة. ومن الطبيعي أن الأبحاث الستة والعشرين التي يضمها الكتاب تناوح بين المفهومين. غير أن نقطة الضعف الأساسية في الأبحاث أنها لم توفق إلى تعليل اعتناق غير المسلمين للإسلام تعليلاً يخرج عن أو يضيف إلى ما أورده المؤرخون العرب من قديم الزمان، بالقناعة العقلية أو الهداية الروحية أو المنفعة المادية، أو بالإكراه. ويمكن حصر أوضاع العلاقات بين المسيحيين والمسلمين بإحدى الحالات التالية في حال السيطرة الإسلامية العربية:

الحالة الأولى: المسلمون مسيطرون على الحكم، وغير المسلمين يشكلون أكثرية السكان. عندئذ يشدد الحكام المسلمون على التمايز الديني في الأمور الاجتماعية ليحموا وضع الأقلية المسلمة ويغرسوا الشعور بالدونية والخضوع في نفوس رعاياهم. كذلك يشدد غير المسلمين على هذه الفروق، أملاً في أن يستعيدوا استقلالهم. وما لم تحدث ثورات يظل الصراع في حده الأدنى. هذه هي حالة العرب في إسبانيا في القرن الثامن، وحالة المسلمين في الهند بعد القرن العاشر.

الحالة الثانية: المسلمون يحكمون حكماً مسالماً. ومعظم الجماعة المسلمة تتحدر من أصول مسيحية وغير مسلمة. في هذه الحالة لا يشدد الحكام المسلمون على التمايز الاجتماعي. وفيما يُقْبِلُ العلماء المسلمون على تشجيع اعتناق الإسلام بإبراز التقارب بين الديانتين ينقسم القادة المسيحيون بين سلبيين يستسلمون للوضع القائم ومكافحين يرفضون التلاؤم.

الحالة الثالثة: المسلمون في الحكم لكنهم منقسمون متحاربون. يبقى المسيحيون في الحالة الثانية لكن زعماءهم يشجعون الآراء الدينية التي تدعو إلى الثورة على المسلمين ويسعون إلى تلقي معونة خارجية، التمايز الاجتماعي يزداد.

الحالة الرابعة: المسلمون على رأس الحكم ولكن تتحداهم قوى خارجية غير مسلمة. الحكام المسلمون موزعون بين استغلال المسيحيين وبين جعلهم

كبش فداء. والمسيحيون منقسمون بين متابعة تعايشهم السياسي والاجتماعي مع المسلمين، والنزوع إلى المغامرة للتعاون مع القوى الأجنبية، مما يؤدي إلى الانقسام فيما بينهم.

هذه الحالات الأربع للسيطرة الإسلامية على المسيحيين تقابلها أربع حالات مناظرة لسيطرة المسيحيين على المسلمين. سوى أن النخب المسيحية الحاكمة في القرون الوسطى لم يكن لديها الرصيد الفكري الذي كان عند المسلمين في التعامل مع أهل الذمة، كما كانت تنقصها الثقة بالنفس التي تمتع بها خلفاء المسلمين لمدة عشرة قرون. وتبعاً لذلك ينقسم الكتاب إلى أربعة أجزاء، لا تتقيد ضرورةً بالتقسيمات السابقة لكنها تندرج فيها بشكل أو بآخر.

يبحث الجزء الأول في أسباب اعتناق الإسلام والمحاجات التي ترد تلك الأسباب. ويبحث الجزء الثاني في عملية اعتناق الإسلام في سيرورة تمتد من فتوح الإسلام الأولى إلى نهاية عصر المماليك ومن ضمنه الحروب الصليبية وعلاقة المسيحيين الشوام المحليين بالحكام الصليبيين وحالات ارتداد بعض المسلمين إلى المسيحية والزواج المختلط بين الفرنجة والعرب المسلمين في الممالك الصليبية ثم انقلاب الأدوار وخروج الصليبيين واعتناق بعض من بقي للإسلام. كما يضم هذا الجزء أبحاثاً عن المجتمع القبطي في مصر ودخول الأقباط في الإسلام ما بين عصر المنصور قلاوون في نهاية القرن الثالث عشر وحكم المماليك البحرية. فيما يختص القسم الثالث بالمقاومة التي تبديها المجتمعات للتحول عن دينها. فيعرض المقاومة التي أبدتها المسيحية في آسيا الصغرى في أواخر القرن الثالث عشر، وكذلك مقاومة المسلمين في إسبانيا لتنصيرهم في مملكة بلنسية خلال القرنين الخامس والسادس عشر، وما صاحب ذلك من منع استعمالهم للغة العربية تمهيداً لتمثلهم اللغوي. وكذلك زوال المجتمعات النصرانية من المغرب العربي. كما يضم الجزء الثالث مقالين عن الموارنة في العصور الوسطى وفي العصر الحديث، ويقدمهم على أنهم نموذج ناجح للجماعة المسيحية التي قاومت محاولات الأسلمة. الجزء الرابع بعنوان: الماضي بوصفه دليلاً إلى المستقبل. ويعالج تفاعل مسلمي

كيرالا مع نصارى أوروبا في القرون الوسطى، وعلاقات الملكيين في سوريا مع العثمانيين.

II

خلاصة سبل الإيمان

من الأوراق المهمة ورقة يعالج فيها الباحث س. هـ. غريفيث Griffith ما يسميه «أول خلاصة لاهوتية بالعربية: علم الكلام المسيحي في فلسطين في القرن التاسع الميلادي». وهي تكشف عن مجتمع مسيحي غير معروف حتى الآن، يحاول أن يتجنب إغاظة المسلمين الذين يعيشون بين ظهرانيهم، ويستعمل ألفاظاً إسلامية مثل «لا إله إلا الله» ويغفل ذكر الثالوث والإشارة إلى المسيح على أنه ابن الله. وهو سلوك ينسجم مع الحالة الثانية التي أشرنا إليها من قبل. ومن المهم كذلك الإشارة إلى تقبل المسلمين لهذا المسلك «التوحيدي». غير أن كاتب الخلاصة يرى في هذا السلوك خطوةً أولى نحو اعتناق الإسلام. إذ يقل الفرق بين القول إن المسيح هو ابن مريم أو القول إنه ابن الله ـ ويعلق غريفيث بأن النصارى الذين يعتنقون الإسلام عن هذا الطريق يحملون معهم نصرانيتهم إلى إسلامهم الجديد. غير أن كاتب الخلاصة يمس نقاطاً مرهفة في الخلاف فالمسلمون: «حين يقولون: «لا إله إلا الله» فإنهم يقصدون إلهاً آخر غير الأب والابن والروح القدس. فهم يؤمنون بأنه «لم يلد ولم يولد» وبالتالي فالروح القدس ليس أكثر من مخلوق بين بقية المخلوقات. ولهذا فقولهم «لا إله إلا الله» يتفق مع معتقدنا في اللفظ، مختلف في المعنى».

يلحق بهذا النقاش النظري بحث عن «نظرية التبني» الإسبانية وأثرها في تسهيل احتلال العرب لأسبانيا وانتشار الإسلام فيها بعد ذلك. ومحور النظرية هي أن المسيح بوصفه ابناً «طبيعياً» للرب يجعله الشخص الثاني في الثالوث، لكنه بوصفه إنساناً ابن بالتبني للرب. وقد ردت كنيسة روما هذا القول وتابعها الباحثون إلى يومنا هذا بأن جذور نظرية التبني «وضعت بدافع تفنيد اتهام المسلمين للمسيحيين بأنهم يعبدون ثلاثة آلهة. أما فكرة أن المسيح ليس إلا ابن الرب بالتبني فليست بعيدة عما يذهب إليه المسلمون بأن المسيح واحد

من الرسل».

يعلن الباحث جون ماك ويليام William أن هذه النظرية التي طرحها أسقف توليدو إلبياندوس (718 ـ 802م) تمثل تراث الكنيسة الإسبانية في فهمها للمسيح، ويسند أقواله بذكر أسماء عدد من اللاهوتيين الذين عقدوا مجامع في إسبانيا تؤيد هذا المذهب منذ عام 550 سواء ضد المذهب الأرياني الذي اعتنقه حكام إسبانيا القوط أو كنيسة روما. ويقول إن الاحتلال العربي لثلثي إسبانيا شكل حماية لهذه الكنيسة من الحلف الذي انعقد ضدها بين روما وشارلمان (حوالي 780م). وبالتالي «فلئن كانت السيطرة الإسلامية على ثلثي إسبانيا لم تلعب أي دور فعلي في الخلاف اللاهوتي، فيبدو أن لها إسهاماً له مغزاه في تشكيل ردود الفعل الفرنجية و(إلى درجة أقل) الرومانية على مذهب التبني». ثم يبين بتحليل مطول أن المذهب الإسباني نشأ بتأثير القديس أوغسطين (354 ـ 430م) هذا التأثير الذي اعترف بالتعريف الخلقدوني الأول للدين المسيحي (451)، فيما رفضت الكنيسة الإسبانية التعديلات اللاحقة كلها. وبالأخص مقررات مجمع القسطنطينية الثاني عام 553م. وبعد الغوص في الخلافات اللاهوتية التي كانت تنشأ إثر انعقاد كل مجمع، يطرح الباحث فرضيته بأن وجود العرب والإسلام في إسبانيا قلب معارضة الفرانك والرومان إلى عداء للمذهب الإسباني الأصيل، في حين أن كنيسة روما كانت تعارض كل إظهار للروح القومية والاستقلال المحلي. كما أن عدم تدخل العرب في الشؤون الكنسية وحمايتهم لها أعطاها مزيداً من الحرية في إعلان المبادىء التي تعتقدها واتخاذ المواقف التي تمليها عليها قناعتها. كذلك يشدد الباحث على امتناع العرب عن نشر الإسلام بالقوة والضغط، حتى إنه يذكر أن نسبة المسلمين حتى منتصف القرن التاسع لم تتجاوز 5٪.

انتشار الإسلام

يلاحظ الباحث بولييت Bulliet، من جامعة كولومبيا، أن المؤرخين المسلمين لم يهتموا بتسجيل حركة انتشار الإسلام في عصور الفتح. لذلك يقترح أن نبحث عن هذه الحركة المبكرة في تراجم الرجال، حيث تنتهي

سلسلة النسب إلى اسم أعجمي غالباً ما يكون أول من اعتنق الإسلام في الأسرة. وبعد أن يستعرض عشر حالات من اعتناق الإسلام يلاحظ «أن أياً من هذه الحالات لا يعطي مؤشراً على جهد تبشيري منتظم توجهه الحكومة أو هيئة دينية. وأن أياً منها لا يشير إلى خبرات روحية أو خوارق». وما دامت المسألة على هذا المقدار من «الوضعية»، فلم يبق إلا الالتفات إلى النواحي الاجتماعية لذلك يتساءل الباحث بولييت: كيف يعلم المسلمون بالتحاق عضو جديد بهم؟ وكيف يعلم غير المسلمين بانسحاب عضو منهم؟ وكيف يعلم المرء أنه صار مسلماً؟ وهي أسئلة غير وجيهة، كما أن الباحث لم يوفق إلى إجابات حكيمة، كقوله: يصير المرء مسلماً بنطق الشهادة بلغة قد لا يفهمها ودون فهم مضمونها وينتحل اسماً عربياً وملابس عربية ـ فهذه الظاهرات لا تؤدي إلى خلق مجتمع متماسك وثقافة تشمل المسلمين وغير المسلمين، بالإضافة إلى انتشار اللغة العربية وثقافتها. وهو يختم البحث بحكم مخالف للشواهد التاريخية، إذ يقول إن الذين أسلموا حديثاً ليس لهم إسهام ثقافي أو روحي، علماً بأن الموالي أسهموا في كل مجالات الحضارة العربية الإسلامية.

متى انتشر الإسلام؟

كان إجماع الدارسين، إلى عهد قريب، أن غير العرب وغير المسلمين قد اعتنقوا الإسلام بعد قرن من الفتح تملصاً من دفع الجزية، اعتماداً على ما أورده اليعقوبي عن خراج مصر والعراق بين خلافتي عثمان (644 ـ 656م) ومعاوية (660 ـ 680). غير أن بيكر Becker جعل الانتشار الجماهيري للإسلام بين الأكثرية القبطية في مصر يعود إلى النصف الأول من القرن التاسع، كما عاد باعتناق البربر للإسلام إلى أوائل القرن الثامن على أثر استكمال الفتوح في شمال إفريقيا، وكذلك الأمر في أسبانيا. وهو يؤيد أرنولد بذلك برغم نقص الأدلة.

ويحاول الباحث مايكل مورونى Morony إعادة النظر في هذه المعطيات على أساس تجنب إدخال عامل الجزية في اعتناق الإسلام. فيجد أن أبحاث هودجسون تجعل انتشار الإسلام يرجع إلى أواخر العهد الأموي وأوائل العباسي حيث دخل معظم سكان المدن والفلاحين في الإسلام، بسبب ازدياد

المساواة والتوسع الاقتصادي الذي جذب الفلاحين المسلمين إلى المدن. وفي السبعينات قرر بينيت Benett أن معظم سكان مصر وشمال إفريقيا اعتنقوا الإسلام في القرن التاسع وتابعه لابيدوس I. Lapidus فجعل ذلك في نهاية القرن التاسع. وذهب بولييت إلى أن التوزع الديني استقر على ما هو عليه في مصر وسوريا والعراق حوالي عام 1010، بما في ذلك أسبانيا. وذهب فراي Frey إلى أن الإسلام عمّ إيران بين 850 و950. وبذلك ينفصل انتشار الإسلام عن تواريخ الفتوح وإحصاءات الجزية ويلتحق بالعوامل الثقافية. فالطوائف غير المسلمة داخلها الوهن بفعل الفساد وانعدام المساواة والصراعات الطائفية. كما أن انتشار العربية والتمثل الثقافي وانتصارات الإسلام العسكرية وبساطته ـ إضافة إلى الدونية الاجتماعية والضرائب الباهظة لعبت دوراً في جاذبية الانقلاب إلى الإسلام. يضاف إلى ذلك عامل الاتصال الاجتماعي، فكلما ازداد اتصال غير المسلمين بالمجتمع المسلم زادت قابليتهم لاعتناق الإسلام، على طريقة «عربات القطار» التي يجر بعضها بعضاً. ويُدخل أرنولد عامل التنافس بين الطوائف الإسلامية من شيعة وإسماعيليين وزيديين في جذب غير العرب وغير المسلمين إلى طوائفهم ليتقووا بهم في الحروب ضد دولة الخلافة. فقد انتشرت الزيدية في جبال شمالي إيران والاسماعيلية في جبال شمالي الجزائر والموحدية في جبال المغرب، واحتوت جبال سوريا على الدروز والنصيرية والإسماعيلية. أما العراق فقد حكمه التنافس بين الحنابلة والشيعة، والإباضية في شمال إفريقيا، والعباسية في خراسان.

النصارى تحت حكم السلاجقة والعثمانيين

ينوه سبيروس خريونس، الباحث في جامعة نيويورك بأن هذا البحث الذي يطمح إلى تغطية خمسمائة عام من التاريخ عليه أن يجد مصادره في اللغات العربية والفارسية والتركية والجورجية والأرمينية والسريانية والإغريقية واللاتينية والإيطالية والألمانية والفرنسية والصربية والروسية والبلغارية.

في منتصف القرن الحادي عشر كانت آسيا الصغرى والبلقان منطقتين

مسيحيتين تماماً. وعند منتصف القرن السادس عشر تغيرت الخريطة الطائفية. فقد أجرى العثمانيون مسحاً لدافعي الضرائب بين 1520 و 1530م فظهر أن البيوت المسلمة الخاضعة للضرائب في الأناضول تمثل 92٪ من مجموع دافعي الضرائب، بينما يمثل النصارى 7,9٪. وأما في البلقان فقد كان المسلمون يمثلون 18,8٪ والنصارى 80,7٪ واليهود 5٪.

مر هذا التغير السكاني الكثيف والعنيف بخمسة أطوار:

1 ـ تمثل الطور الأول بغزوات القبائل التركية للأناضول من القرن الحادي عشر إلى نهاية الثاني عشر، وقد تركزت مستوطناتهم على هضبة الأناضول حيث صار النصارى أقلية فيها.

2 ـ كان القرن الثالث عشر يقدم ازدهاراً تجارياً للطرفين فكانت سلطنة قونية تواجه مملكة كيليكيا الأرمنية ودولتين يونانيتين في طرابزون ونيقية.

3 ـ كان القرن الرابع عشر إلى منتصف الخامس عشر عصر الفوضى بسبب تقاتل القبائل التركية وتقويض الممالك الثلاث، وتشريد السكان الأرمن واليونان من مدنهم. أما في البلقان فلم يكن للمسلمين وجود قبل الفتح العثماني، لكنهم صاروا ربع السكان في إحصاء 1520 ـ 1530م.

كان التركمان بدواً تعتمد حياتهم على تحويل الأراضي الزراعية إلى مراع لمواشيهم، كما يعتمدون على الغزو لسد حاجتهم للأدوات الضرورية، وللحصول على عبيد يبيعونهم في أسواق المسلمين. وقد هددوا المملكة السلجوقية بقدر ما خربوا دول الأناضول والبلقان، حتى أنهم شكلوا 19٪ من مسلمي البلقان و16٪ من مسلمي الأناضول. وقد تمكن العثمانيون من إخضاع هؤلاء البدو للدولة المركزية، وخاصة بعد أن استولى العثمانيون في البلقان على الأرض الزراعية والفلاحين العاملين فيها. وفي الأناضول جردوا الكنائس من أوقافها وضموها إلى وقف المسلمين منذ بداية القرن السادس عشر. وقد أثّر إفقار الكنائس على دورها الاجتماعي وأتاح الازدهار للمؤسسات الإسلامية. كما ساعد على انتشار الإسلام فترات من الضغط مارسها الحكام، ومنع الارتداد عن الإسلام

بالموت، وكذلك طبيعة الزواج عند المسلمين حيث يدفع الرجل المهر في حين أن عادة الدوطة تؤخر الزواج عند المسيحيين، إضافة إلى أن إباحة التسري عند المسلمين تشجع على كثرة النسل وتسلب النساء من المجتمع المسيحي.

III

انحسار الإسلام

غير أن مسيرة الإسلام لم تكن انتشاراً مظفراً في كل زمان ومكان، بل عانى انحساراً وهزائم حدت من تقدمه وأجبرته على التراجع. أبرز تلك الهزائم كان قرنان من الحروب الصليبية التي بدأت بمذابح مريعة، رداً على ما زعمه الصليبيون من اضطهاد المسلمين للمسيحيين العرب. وقدمت الباحثة هاديا دجاني شكيل (من جامعة تورنتو) تفنيداً موثقاً لهذا الزعم في بحثها المعنون «الفلسطينيون والفرنجة: تصورات وتفاعلات». فالمؤرخ الصليبي وليم الصوري يذكر بأن الضرائب المفروضة على مسيحيي فلسطين تمنعهم من إصلاح الكنيسة مما دفع الأمبراطور البيزنطي إلى تمويل هذا المشروع وإتمامه عام 1063. كذلك تنقل الباحثة عن مجير الدين الحنبلي صاحب كتاب «الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل» أن الخليفة المستنصر (توفي عام 1094) وقّع معاهدة سلام مع الأمبراطور البيزنطي قسطنطين الخامس (1059 ـ 1067) تقضي بأن يطلق المستنصر 5000 أسير بيزنطي لترميم كنيسة القيامة التي دمرها جده الحاكم، على أن يدفع الأمبراطور تكاليف البناء. وحين تم البناء أمر الخليفة الفاطمي المسلمين بإخلاء المنطقة. وتعلق الباحثة بأن هذا «يبيّن أن النصارى المحليين لم يكونوا يعيشون حياة البؤس التي يصورها كتاب الحوليات اللاتين الذين يعزون بؤس أولئك النصارى إلى تعايشهم السلمي مع جيرانهم المسلمين».

ومن السخرية أن هذه الناحية التي ستعرف بناحية البطريق، ستكون هي المكان الوحيد الآمن من الذبح حين اجتاح الصليبيون المدينة المقدسة. غير أن الوقائع لم تكن تهم القطعان الجائعة إلى الدم «فتصورات اللاتين عن المسلمين قد تشكلت في أوروبا قبل الحرب الصليبية بوقت طويل نتيجة مجابهة اللاتين للمسلمين في أسبانيا، وقد لخصها وعبّر عنها بصورة مؤثرة البابا أوربان الثاني في مواعظه الصليبية ودعوته إلى الحج إلى الأراضي

المقدسة، وقد صور المسلمين على أنهم وثنيون، كفار، هراطقة، وهم أعداء الله والكنيسة». وهنا نقول كثيرة تسوغ المذابح الجماعية ضد المسلمين، ويرى الصليبيون في انتصارهم دليلاً على صحة دينهم وتقوى سلوكهم. ولكن بالرغم من كل فظاعات الصليبيين تقرر الباحثة أن «أكثرية السكان في مملكة القدس اللاتينية ظلوا مسلمين». أما في المناطق الريفية فقد تركز المسلمون في القرى الواقعة بين الخليل وبيت لحم، في وادي الجليل، وفي القرى بين القدس ونابلس. وكانت هذه المناطق هي العمود الفقري للاقتصاد الزراعي لمملكة اللاتين. ومن البديهي خلال قرنين من الزمان أن يحصل تزاوج وانقلاب من دين إلى دين بين عدد من الأفراد. لكنه لا يدل على تأثر أو تأثير جماعي بقدر ما يدل على مزاج وظروف فردية. أما الخط الرئيسي فكان الغزو ومقاومة الغزو حتى النصر النهائي.

حظيت أسبانيا بأربعة أبحاث من أصل ستة وعشرين، وإن كان هذا العدد يفوق حصتها بالنسبة إلى حجمها فلأنها تقدم صورة كاملة عن انتشار الإسلام ثم سيطرته الشاملة ثم أفول نجمه واندثاره من تلك الديار. فأسبانيا هي أرض التخوم التي ظلت المجابهة قائمة فيها بين دينين ومجتمعين وحضارتين. ويقرر الباحث حنا قسيس من جامعة كولومبيا البريطانية أن القرن الحادي عشر للميلاد شهد، لأول مرة منذ ظهور الإسلام، «آلام اقتلاع مجتمع إسلامي من أرضه نتيجة غزو المسيحيين لمدن المسلمين وقراهم». وهو يرتب على ذلك ثلاث نتائج أولها تولد الإحساس بالاقتلاع والغربة، ثانيها إن تفحص أسباب انقلاب الموقف العسكري حضهم على العودة إلى الإسلام السني كما طرحه المرابطون. ثالثاً: إن سقوط طليطلة عام 1085 غيّر نوع العلاقة التي كانت قائمةً منذ الفتح بين المسلمين والمسيحيين.

يختتم الباحث حنا قسيس بحثه التاريخي المعمق بقوله الذي يكشف بعض ما يدور في المجتمعات المسلمة في أيامنا هذه: «يزداد تمسك المسلم بمعتقده حينما يقع هذا المعتقد تحت الهجوم، ويرى في الأصولية وسيلة استعادة الكرامة المفقودة عند أمة الإسلام. فهو لا يتمكن من انتزاع النصر من أنياب الهزيمة إلا عبر

إعادة التأكيد على إيمانه وعودته الشاملة إلى السنة. أما العالم المسيحي حين يجابه هذا الموقف ـ منذ القرن الحادي عشر وما بعد ـ فلأنه لا يستطيع أن يواجه الإيمان بالإيمان واليقين باليقين فإنه يلجأ إلى الحرب بوصفها أمضى الوسائل لكسر حالة الاستعصاء، بدلاً من أن يتبع المبدأ الإنجيلي في التفكير بالأمرين معاً».

لقد نجّت معركة الزلاقة الإسلام في أسبانيا لعدة قرون بدلاً من أن ينهار بضربة قاصمة. فنقرأ لمارك مايرسون من جامعة نوتردام عن «حياة المسلمين وبقائهم خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر في مملكة بلنسية المسيحية» حيث حافظ المجتمع العربي على تماسكه وثبت خط العصبية بين الرجال ذوي القرابة، وفرض زواج الأقارب حفظاً للأرض والثروة، كما ظل مصراً على تطبيق الشريعة على الأحوال الشخصية، وبالتالي فقد كان يرسل بعثات من شبابه إلى غرناطة والمغرب لكي يرجعوا فقهاء.

لا شك في أن سقوط غرناطة 1492م كان بمثابة إعلان وفاة الإسلام في شبه جزيرة أيبريا. فقد ازداد عدد المسلمين الخاضعين لحكم ملوك مسيحيين مما دفع هؤلاء إلى التخلص منهم باتباع سياسات أقل تساهلاً. ففي 1502 خير مسلمو بلنسية ويهودها بين الطرد والارتداد إلى المسيحية. المرتدون عن الإسلام دعوا باسم الموريسك، ومُنعوا من لبس الزي الإسلامي وبناء حمامات عامة وإظهار الاحتفال بالمناسبات الدينية واستعمال اللغة العربية بالنطق أو الكتابة وحرّم عليهم اقتناء كتب مكتوبة بالعربية. هذا الضغط الفكري أدى بالموريسك منذ النصف الأول من القرن الخامس عشر إلى اختراع لغة Aljamiado وهي تعني ـ حسب تعريف الباحث أوتمار حجي من جامعة تورنتو ـ وجود نصوص أسبانية مكتوبة بحروف عربية، وقد جاء معظمها من منطقة أراغون، وقد كتب فيها بعض من الحديث وكتب الصلوات وعرض لتعاليم الإسلام. وكان عثور محاكم التفتيش على مثل هذه الكتب يؤدي إلى إعدام صاحبها.

IV

ما بين انتشار الإسلام وانحسار الإسلام نقطة مغيبة وهي الطريقة التي تم بها

هذان الحدثان التاريخيان. لقد تم انتشار الإسلام بأكثر الطرق السلمية إنسانية في تاريخ العالم. ولم ينتشر بتشجيع من السلطة بل على كره منها في أكثر الأحيان. ونحن بحاجة إلى دراسة تشرح سياسات الخلفاء وتأثير انتشار الإسلام على خراج الأمصار. والعامل الظاهر في الكتاب الذي نقوم بمراجعته الفوائد التي تعود على أهل الذمة إن أسلموا، مع نفي عوامل الاقتناع والكشف الروحي ـ أي أن الكتاب يوحي من بعيد بفقدان الإسلام لديناميكية روحية وفكرية داخلية. ولا أظن الناس من البلاهة بحيث يعتنقون عقيدة لا تحرك وجدانهم ولا تقنع عقولهم ـ أكثر من ذلك: خلال القرنين الماضيين صار البقاء على دين الإسلام يفرض تكاليف باهظة على المسلمين أفراداً وجماعات، ومع ذلك فالدفاع عن الإسلام لم يقل صدامية عن شراسة الهجوم عليه، مما يدل على أنه دين عميق التأثير في أفراد أتباعه. هذه نقطة تحتاج إلى شرح معمق.

النقطة الثانية التي تحتاج إلى شرح: من الأندلس إلى الصليبيين إلى الصهاينة في فلسطين إلى البوسنة والهرسك: يتميز الهجوم على الإسلام بشراسة ووحشية ومذابح وتهجير يرتكبه المسيحيون ضد المسلمين، مع أن الإسلام انتشر سلماً بالهداية والإقناع والقدوة الحسنة. فما هو سبب هذا الحقد الجماهيري في أوساط الأوروبيين على الإسلام مع أن التاريخ في هذا الكتاب لا يعطينا سبباً لهذا السلوك الثأري الأوروبي؟!

أخيراً، إن وجود أقليات ضمن أكثرية كاسحة دليل أكيد على روح التسامح الاجتماعي والديني في أساسها. لكننا لا نجد تحليلاً لأسباب التسامح الاجتماعي في الإسلام، لا على صعيد المجتمع ولا على صعيد العقيدة. فالباحثون يختصرون الحديث عن الإسلام وموقفه من غير المسلمين، بمصطلحي «أهل الذمة» و«الجزية»، والقتل في حالة الارتداد. ومع أنني لست من أهل الاختصاص فإنني واثق من أن الإسلام أكبر من هذه الحدود في تعامله النظري والعملي مع غير المسلمين.

أخيراً، ثمة مقالتان عن الموارنة، إحداهما قصيدة بشكل مقالة تشيد بالنشأة البطولية والإعجازية لهذه الطائفة، والمقالة الأخرى بقلم المؤرخ كمال الصليبي.

المقالتان تؤكدان على استقلال المجتمع الماروني عن محيطه العربي المسلم. ويعزى هذا الاستقلال إلى مناعة جبل لبنان وصلابة الموارنة. وأنا لا أجادل في هذا، ولكن ماذا عن الطرف الثاني.. ماذا عن هذه الإمبراطوريات الإسلامية بجيوشها الجرارة التي ظلّت لأكثر من ألف عام تجول بين حدود الصين وحدود فرنسا ـ هل صحيح أن هذه الجيوش تقحمت كل المعاقل وارتدت عاجزةً عن جبل لبنان؟ أم أن للتسامح وتفضيل التعاون والميل إلى السلام الداخلي دوراً أكبر مما يعترف به المؤرخون للتاريخ الإسلامي والمجتمع العربي.



المسهمون في هذا العدد

دانييل ساهاس D.J. Sahas:

أستاذٌ أميركيٌ مختصٌ بالمسيحية الشرقية، يشغل منصب رئيس دائرة الدراسات الدينية بجامعة واترلو (كندا). نشر نصوصاً عربيةً وسريانيةً ويونانية في الجدل والعلاقات المسيحية والإسلامية. أهم كتبه: John of Damascus on Islam, Leiden 1972

أبو بكر باقادر:

أستاذ الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع بجامعة الملك عبد العزيز بجدّة، المملكة العربية السعودية. له بحوثٌ نظريةٌ وميدانيةٌ في المجال الاجتماعي والإثنولوجي. كما قام بترجمة عدة كتب عن الانجليزية في المجالات الأدبية والسوسيولوجية، والأنتروبولوجية.

جورج كتوره:

أستاذ للدراسات الإسلامية بكلية الآداب بالجامعة اللبنانية. ومدير حاليّ لفرع الآداب بمدينة صيدا. له دراسات في التصوف الإسلامي، والفكر الفلسفي العربي الوسيط. كما صدر له كتاب عن عبد الرحمن الكواكبي. وترجم عدة كتب فلسفية واستشراقية عن الفرنسية والألمانية.

ابراهيم القادري بوتشيش:

أستاذٌ مغربيٌّ مختصٌ بالتاريخ الأندلسي. صدرت له قبل مدة دراسة عن الإقطاع في الأندلس وآثاره السياسية.

عز الدين جسّوس:

أستاذٌ مغربيٌّ مختصٌ بالتاريخ الإسلامي. ومناحيه الاقتصادية والمالية والإدارية. صدرت له دراسات وبحوث في مجالات التاريخ الاقتصادي والإداري.

هافا لازاروس ـ يافه:

أُستاذةٌ للدراسات اليهودية الوسيطة في الجامعة العبرية بالقدس. لها دراساتٌ وبحوثٌ في العلاقات اليهودية الإسلامية. أهم كتبها: دراساتٌ في الغزالي، ودراساتٌ في الإسلام، وعوالم متمازجة: الرؤى الإسلامية لليهودية القديمة.

فريدريش نيفونر Friedrich Niewöhner:

أُستاذٌ بالأكاديمية الإنجيلية في Wolfenbüttel بألمانيا. له اهتمامٌ بالعلاقات اليهودية/ المسيحية في العصور الوسطى.

محيي الدين صبحي:

ناقدٌ أدبيٌّ، وكاتبٌ معروفٌ من سورية. حصل على الدكتوراه من الجامعة الأميركية ببيروت. وعمل في مجال الكتابة الأدبية والنقد الأدبي، وله ترجمات في نظرية الأدب والنقد الأدبي إلى العربية منذ الخمسينات. ترأس تحرير مجلة المعرفة، والوحدة، في السبعينات والثمانينات. واتجه في الثمانينات بجانب الكتابة الأدبية، إلى الكتابة في المجال الثقافي والفكري العام. له بحوثٌ وكتبٌ منشورةٌ في النقد الأدبي العربي قديمه وحديثه. وصدرت له دراسةٌ عن نزار قباني وعبد الوهّاب البيتاني. كما نشر بحوثاً في قراءات الشخصية العربية، والوعي التاريخي العربي، والفكر القومي، والمأزق العربي الراهن.

أليزابيث زخاريادو Elisabeth A. Zachariadou:

باحثةٌ في التاريخ الكَنَسي البيزنطي، والكنائس الشرقية. ولها دراساتٌ في العلاقات الكَنَسية الداخلية في الأرثوذكسية، وعلاقات الأرثوذكسية بالمسلمين وبالدولة العثمانية.

شمس الدين الكيلاني:

كاتبٌ من سورية. له اهتماماتٌ ودراساتٌ في الوعي التاريخي العربي، وعلاقات الشرق بالغرب.

هيثم مزاحم:

طالبٌ في الدراسات العليا بكلية الآداب بالجامعة اللبنانية. له اهتماماتٌ بالفكر الديني العربي، والدراسات الاستراتيجية المتعلقة بالصراع العربي الصهيوني.

عايده مازح:

طالبة في الدراسات العليا، بالجامعة اللبنانية.

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي IV

****

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم
الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية V

****

العلاقات الإسلامية المسيحية (1)
ثقافة الجدل وثقافة الحياة

****



مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

العلاقات الإسلامية المسيحية

مسائل الحوار والتجدد (2)

****

التجارة والزراعة والنقد والسلطة

مسائل الاقتصاد السياسي في المجال

العربي الإسلامي

****

الوطن العربي في التسعينات

صراعات الثقافة والسياسة

على الأرض العربية

****

خطاب النهضة والإصلاح
في الثقافة العربية الحديثة

****

خطاب الهوية وخطاب القطيعة
في الثقافة العربية المعاصرة

****

بحوث الأسرة في الفقه
الإسلامي والعالم الحاضر

****

التجدد والنهوض الفقهي
بين مقاصد الشريعة والتأصيل العَقَدي

****